



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

**ORYANTALİSTLERİN VE MODERNİSTLERİN KUR'ÂN VE
TEFSİRE DAİR GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ**

Mustafa TOZLU
1630207097

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. İshak ÖZGEL

ISPARTA-2019



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	Mustafa TOZLU
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Başlığı	İLK DÖNEMDE ULUMU'L KUR'AN'IN TEŞEKKÜLÜNDE MEZHEPLERİN ETKİSİ
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)	ORYANTALİSTLERİN VE MODERNİSTLERİN KUR'ÂN VE TEFSİRE DAİR GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 02/07/2019 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için;

☒ OY BİRLİĞİ ☐ OY ÇOKLUĞU²

ile aşağıdaki kararı almıştır.

- ☒ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez **KABUL** edilmiştir.
☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin **DÜZELTİLMESİ**³ kararlaştırılmıştır.
☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin **REDDEDİLMESİ**⁴ kararlaştırılmıştır.

TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	Kabul/Ret	İmza
Danışman	Prof. Dr. İshak ÖZGEL	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğretim Üyesi Zeki SÜSLÜ	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğretim Üyesi Mahfuz ATA	<input checked="" type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi		<input type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	
Jüri Üyesi		<input type="checkbox"/> Kabul <input type="checkbox"/> Ret	

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

YÖK LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 9-(8) Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç üç ay içinde düzeltmeleri yapılan tezi aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda da başarısız bulunarak tezi kabul edilmeyen öğrencinin yükseköğretim kurumu ile ilişkisi kesilir.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.

Bu form bilgisayar ortamında doldurulacaktır.

T.C.



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Oryantalistlerin ve Modernistlerin Kur’ân ve Tefsire Dair Görüşlerinin Mukayesesi” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakça kısmında gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

Mustafa TOZLU
02/07 /2019

(TOZLU Mustafa, “*Oryantalistlerin ve Modernistlerin Kur’ân ve Tefsire Dair Görüşlerinin Mukayesesi*”, Yüksel Lisans Tezi, Isparta, 2019)

ÖZET

Bu çalışmada modernistlerin ve oryantalistlerin Kur’ân’a yaklaşımları mukayese edilmiştir. Mukayese sonucunda iki taraf arasında bir etkileşimin bulunup bulunmadığı sorusuna cevap aranmıştır. Her iki tarafın görüşleri kendi içinde tahlil edilmiş daha sonra ortak ve farklı yönler tespit edilmeye çalışılmıştır. Mukayese esnasında gerekli görülen yerlerde değerlendirme yapılmıştır.

Oryantalizm, çağdaş dönem aydınlarının Kur’ân tasavvurunun şekillenmesinde etkili olmuştur. Söz konusu etkileşimin sonucunda islâmî bir metin İslâm dışı bir ortamda yorumlanmak istenmiştir. Bu etkiyi ve tesiri kabul etmeyen geleneksel anlayış ise arka plana itilmiştir. Bu dönemde aslından farklı bir şekilde kullanılan Batılı metotlardan, Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra gündeme gelen Batılı değerlerden oluşan yeni bir tefsir usulü geliştirilmiştir.

Hız. Peygamber geleneksel sistemdekinden farklı bir konuma konulmuştur. Peygamber hakkındaki ümmilik kavramı farklı şekilde yorumlanmış Peygamber’in okuma yazma bildiği iddia edilmiştir. Ayetlerin lafızlarının Peygamber’e ait olduğu ifade edilmiştir.

Batı’dan etkilenilmesi sonucu çağdaş dönemde klasik dönemden farklı bir Kur’ân tarifi yapılmış ve tefsire farklı bir işlev yüklenmiştir. Kur’ân dışındaki kaynaklar işlevsiz hale getirilmiştir. Bu hususta Protestan misyonerlerdeki tek başına metin yeterlidir anlayışı çağdaş dönemde modernistlerin Kur’ân’a ve Hadis’e bakışlarını şekillendirmiştir. Kur’ân Batı’daki Kutsal metinlerle kıyaslanmıştır. Bunun sonucunda ayetler arasında uyumsuzluk olduğu ve metinde gramer hatası bulunduğu iddia edilmiştir.

Hükümlerin modern insanlara hitap etmediği bu sebeple yeniden yorumlanması gerektiği iddia edilmiştir. Ayetler bilimsel bir çerçevede yorumlanmış bilimle bağdaşmayan kısımlar ise tevil veya inkar edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Oryantalizm, Oryantalist, Çağdaş Dönem, Modernizm, Modernist, Mukayese

(TOZLU Mustafa, “A Comparison of Orientalists and Modernists’ Views on the Qur’an and Tafsir”, Master’s Thesis, Isparta, 2019)

ABSTRACT

In this study, the approaches of modernists and orientalist to the Qur'an are compared. As a result of the comparison, the question of whether there is an interaction between the two sides is sought. The views of both sides are analyzed in their own right, and then common and different aspects are tried to be determined. During the comparison, evaluation is made when necessary.

Orientalism is influential in shaping the Qur'anic imagination of contemporary intellectuals. As a result of this interaction, an Islamic text is intended to be interpreted in a non-Islamic environment. Traditional understanding that does not accept this effect and influence is pushed to the background. In this period, a new method of commentary has been developed, which consists of Western methods used formerly in a different way from the original and later mixed with Western values that has come to the agenda after the Renaissance and Reform movements.

The Prophet Muhammad is placed in a different position from the traditional system. The concept of ummi (illiteracy) about the Prophet is interpreted differently and it is claimed that the Prophet knows how to read and write. It is stated that the words of the Qur’anic verses belong to the Prophet. In the contemporary period, a different Quran description is made from the classical period as a result of this influence of the West and a different function is assigned to commentary understanding. Sources outside the Qur'an are shelved.

In this respect, the understanding that text alone is sufficient in Protestant missionaries has shaped modernists' views of the Qur'an and Hadith in the contemporary period. The Qur'an is compared with the Scriptures in the West. As a result, it is claimed that there is a discrepancy between the verses and that there is a grammatical error in the text. It is argued that the provisions do not address modern people and should therefore be reinterpreted.

The verses have been interpreted in a scientific framework and the parts that are incompatible with the science have been rejected or denied.

Keywords: Quran, Orientalism, Orientalist, Contemporary Period, Modernism, Modernist, Comparative

İÇİNDEKİLER

YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	i
YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	ix
ÖNSÖZ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN TARİHİ

1. KUR'ÂN'IN HZ. PEYGAMBER'E İNTİKALİ.....	11
1.1. Müsteşriklerin Görüşleri	11
1.1.1. Dış Kaynakların Ürünü	13
1.1.2. Bizzat Kendisinin Ürünü	17
1.2. Modernistlerin Görüşleri.....	19
1.2.1. Vahyin Kaynağı ve Cebrâil Faktörü	20
1.2.2. Mana ve Lafız Açısından Vahiy	24
1.3. Değerlendirme	28
2. KUR'ÂN METNİNİN MEVSUKİYETİ	29
2.1. Müsteşriklerin Görüşleri	29
2.1.1. Metnin Aslına Eklemelerin Yapıldığı	31
2.1.2. Metnin Aslından Kaybolan Bölümlerin Olduğu	31
2.1.3. Yazım, Cem ve İstinsah Faaliyetlerindeki Şüpheler	33
2.1.4. Cem ve İstinsahın Arkasındaki Siyasi Saikler	36
2.1.5. Ayetlerin Tertibinde İctihâdilik.....	38
2.2. Modernistlerin Görüşleri.....	39
2.2.1. Cem ve İstinsah Hakkındaki Şüpheler	40
2.2.2. Metinleşme Sürecinde Siyasi Etkiler	41
2.2.3. Ayetlerin Tertibinde İctihâdilik.....	44
2.3. Değerlendirme	46

3. YEDİ HARF ve KIRAATLER.....	49
3.1. Müsteşriklerin Görüşleri	50
3.2. Modernistlerin Görüşleri.....	53
3.3. Değerlendirme	55
4. GRAMER HATASI ve AYETLER ARASI UYUM	56
4.1. Gramer Hatası	56
4.1.1. Müsteşriklerin Görüşleri	56
4.1.2. Modernistlerin Görüşleri.....	59
4.2. İncicamsızlık	60
4.2.1. Müsteşriklerin Görüşleri	60
4.2.2. Modernistlerin Görüşleri.....	62
4.3. Değerlendirme	63

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'I ANLAMA ve ÇAĞDAŞ BAZI KONULARIN TEFSİRİNE YÖNELİK YORUMLAR

1. KLASİK TEFSİR USÛLÜNÜN VE TEFSİRLERİN TENKİDİ.....	68
1.1. Usûle Yönelik Tenkitler.....	68
1.1.1. Usûlde Bütünlük Sorunu	68
1.1.2. Nesh Konusu	69
1.1.2.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	69
1.1.2.2. Modernistlerin Görüşleri	71
1.1.3. Ayetlerin Parçacı Anlayışla Tefsir Edildiği	72
1.1.3.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	72
1.1.3.2. Modernistlerin Görüşleri	72
1.2. Tefsirlere Yönelik Tenkitler	73
1.2.1. Tefsirde Hadislerin ve Diğer İlimlerin Kullanılması	73
1.2.1.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	73
1.2.1.2. Modernistlerin Görüşleri	74
1.2.2. Tefsirlerde Kelimelerin Dilsel Yönüne ve Lafza Bağlı Kalındığı	75
1.2.2.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	75
1.2.2.2. Modernistlerin Görüşleri	75
1.2.3. Tefsirlerin Telif Gayesi ve Hitap Ettiği Kitle	78
1.2.3.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	78

1.2.3.2. Modernistlerin Görüşleri	79
1.2.4. Tefsirlerde Özgünlük Değeri.....	79
1.2.4.1. Oryantalistlerin Görüşleri	79
1.2.4.2. Modernistlerin Görüşleri	79
2. AYETLERİ YORUMLAMA KONUSUNDA ÖNERİLEN METOTLAR.....	80
2.1. Tarihselcilik	80
2.1.1. Hükümlerin Nazıl Olduğu Dönemin İhtiyaçlarına Cevap Verdiği	82
2.1.1.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	82
2.1.1.2. Modernistlerin Görüşleri	85
2.1.2. Ayetlerin Hüküm Değil Temel Prensipler ve Ahlakî Değerler İçerdiği	91
2.1.2.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	91
2.1.2.2. Modernistlerin Görüşleri	92
2.1.3. Ayetlerin Çağın İhtiyacına Göre Yeniden Yorumlanması Gerekliği.....	93
2.1.3.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	94
2.1.3.2. Modernistlerin Görüşleri	96
2.1.4. Metin Tenkit Yöntemi İle Okunmalı.....	99
2.1.4.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	99
2.1.4.2. Modernistlerin Görüşleri	102
2.2. Hermenötik	104
2.3. Feminist Eleştiri Metodu	106
2.4. Edebî Tefsir Metodu	107
3. ÇAĞDAŞ BAZI KONULARIN TEFSİRİNE YÖNELİK YORUMLAR.....	110
3.1. Kur'ân Kıssaları ve Harikulade Olaylar	111
3.1.1. Müsteşriklerin Görüşleri	112
3.1.2. Modernistlerin Görüşleri.....	113
3.2. Kadın.....	118
3.2.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	118
3.2.2. Modernistlerin Görüşleri.....	119
3.2.2.1. Evlilik Hayatında Kadın	119
3.2.2.2. Eşitlik Kavramı Çerçevesinde Kadın	121
3.3. Hadler.....	125
3.3.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	125

3.3.2. Modernistlerin Görüşleri.....	126
3.4. Faiz.....	126
3.4.1. Oryantalistlerin Görüşleri.....	127
3.4.2. Modernistlerin Görüşleri.....	127
4. DEĞERLENDİRME.....	128
SONUÇ.....	132
KAYNAKÇA	138
ÖZGEÇMİŞ.....	145

KISALTMALAR

A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: bin
b. no	: bab numarası
Bkz.	: Bakınız
c.	: cilt
Ç.Ü	: Çukurova Üniversitesi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Der.	: derleyen
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
E.R.U.İ.F.D.	: Erzurum Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h. no	: Hadis numarası
Hz.	: Hazreti
İ.A.	: İslam Ansiklopedisi
İFAV.	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
k. no	: Kitap numarası
m.	: miladî
nşr.	: Neşreden
M.Ü	: Marmara Üniversitesi
M.Ü.İ.F.Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: sayfa
sa.	: sayı
ss.	: sayfalar arası
tah.	: tahkik
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
ter.	: Tercüme eden
ty.	: Tarih yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
vs.	: ve saire
y.y.	: Yüz yıl
yay.	: Yayınları
yy.	: Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

İnsan ilk yaratıldığı andan itibaren hem dünya hayatını kapsayan hem de ahiret hayatını belirleyecek olan uzun bir yaşam sürecinin içine girmiştir. Allah Teâlâ bu süreç içerisinde maddî ve manevî anlamda rehber olması için peygamberler vasıtası ile vahyini insanlara ulaştırmıştır. Kur'ân-ı Kerîm de bu vahiy zincirinin son halkasını teşkil etmektedir. Yaratıcıdan gelen bu vahiy, sosyal hayata tatbik edilmek için insanlar tarafından yorumlanmıştır.

Vahiy zincirinin son halkası olan Kur'ân-ı Kerîm bu özelliği ile ayrı bir önemi haizdir. Bu öneme mebnî olmalı ki Kur'ân hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayanlar tarafından yorumlanmış, hakkında bir çok görüş ileri sürülmüştür. Genel manada doğu bilimcileri anlamına gelen müsteşrikler Kur'ân'ı yorumlayan ve hakkında görüş beyan eden gruplardan biridir. Ayrıca Müslüman toplumlarda da Kur'ân'ı yorumlama faaliyeti süregelmiştir. Bu faaliyetlerde genel olarak önceki yorumların ilmî bir birikim olarak kullanıldığını yeni yorumların ise bu birikimin üzerine inşa edildiğini görmekteyiz. Ancak çağdaş dönemde bu algı bozulmuş Kur'ân hakkındaki klasik yorumlar ve ilmî birikim tenkit edilmiştir. Bu çalışma söz konusu tenkitin temel saikini ve Kur'ân hakkında yapılan yorumların arka planını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Hayatın her alanında olduğu gibi dinî hayatta ve dinî metinlere yaklaşma konusunda da insanlar arası bir etkileşim bulunabilmektedir. Bu etkileşimin bazen metinleri yorumlama konusunda kullanılan metotlarda bazen de metinlerde ele alınan kavramların içeriğini doldurma konusunda olduğu gözlenmektedir. Çalışmamızda Kur'ân'a yaklaşımları konusunda müsteşrikler ve çağdaş dönem Kur'ân yorumcuları olan modernistler arasında bir etkileşimin bulunup bulunmadığını tespit etmeye çalışacağız.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde tarafların Kur'ân tarihine dair ele aldığı konular ve bu konular hakkındaki görüşleri mukayese edilmektedir. İkinci bölümde ise tarafların klasik tefsirleri ve tefsir usûlünü tenkitleri ile ayetleri yorumlama konusunda önerdikleri metotlar mukayese edilmektedir. Batı'da önce edebî metinlerde daha sonra Kutsal Kitap'ta kullanılan metotların Batı'daki kullanımı ile İslâm dünyasındaki kullanımı da mukayese edilen konular arasındadır. Ayrıca ikinci bölümde çağdaş dönemde sıkça tartışılan mu'cize, kadın ve had cezaları gibi temel

konular ele alınmaktadır. Çağdaş dönemde bu konuların tefsirine dair yapılan yorumlarda oryantalizmin ve modern hayatın etkileri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Gerekli görülen yerlerde mukayese edilen başlıktan hemen sonra kısa bir şekilde değerlendirilme yapılmıştır. Diğer yerlerde ise konu bütünlüğünü sağlamak amacı ile bölüm sonlarında değerlendirme yapılmıştır. Çalışmanın sınırlarını aşacağı için tarafların iddialarına cevap verilmemiştir.

Bu konuyu çalışmam için tavsiyelerini ve yardımlarını esirgemeyen, vakit ayırıp son anına kadar çalışmayı takip eden, çalışma konusuyla ilgili olan olmayan her hususta bilgi birikiminden istifade ettiğim sayın danışmanım Prof. Dr. İshak ÖZGEL'e şükranlarımı arz ederim. Ayrıca çalışmayı hazırlamam aşamasında yardımlarını esirgemeyen diğer hocalarıma ve arkadaşlarıma da şükranlarımı sunarım.

GİRİŞ

İnsan tek başına yaşayamayan, diğer insanlarla ilişkiler kurarak hayatını devam ettirebilen sosyal bir varlıktır. Özelde kendisi ile olan ilişkilerinden başlayıp en geniş halka olan toplum içindeki ilişkileri konusunda belirli bir nizamla ihtiyaç duymaktadır. Allah Teâla insanların bu ihtiyacına mebni insanın kendisi ile diğer insanlarla ve Allah'a karşı olan ilişkisinde nizam olması için peygamberler vasıtası ile vahyini bildirmiştir. Kur'an da Hz. Peygamber vasıtası ile insanlara gönderilen son vahiydir. İlk ayeti nazil olduğu andan itibaren tefsir edilerek sosyal hayata tatbik edilen Kur'an asırlardır insanlığın karanlık dünyasını aydınlatmaktadır. İlerleyen zaman dilimlerinde karşılaşılan yeni sorunlara karşı yine Kur'an'a başvurulmuştur. Ayetler her dönemde yorumlanagelmiştir. Bu dönemlerde yaşanan bazı olayların veya birtakım etkileşimlerin Kur'an yorumunu etkilediği de muhakkaktır. Söz konusu etkinin bariz bir şekilde görüldüğü zaman dilimlerinden biri çağdaş dönemdir. Çağdaş dönemde Kur'an'ın önceki dönemlerden farklı bir şekilde yorumlandığını görmekteyiz. Çağdaş döneme gelinceye kadar daha önce yapılan yorumlar ilmî birikim olarak kabul edilirken çağdaş dönemde bu kanı değişmektedir. Bu dönemde klasik ilmî birikim ve usûl tenkit edilerek Kur'an'ı anlamada engel olduğu yönünde görüşler ileri sürülmektedir. Doğal olarak Kur'an'a yaklaşım konusunda klasikten farklı bir yaklaşım sergilenmekte ve farklı sonuçlara ulaşılmaktadır. Söz konusu bu farklılaşmanın arka planında çeşitli saikler bulunmaktadır. Bunlardan biri de oryantalizmden etkilenilmesi sonucu Kur'an'a yöneltilen modernist eleştiriler olmuştur.

Diğer yandan İslam dünyasının Batı'yla olan ilişkilerinden Kur'an'ı yorumlama yöntemleri de etkilenmiştir. Batı'da özellikle Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra kutsal metinlere öncekinden farklı bir şekilde yaklaşıldığı görülmektedir. Edebî metinler için kullanılan metotlar kutsal metinleri yeniden yorumlamak için kullanılmıştır. Batı'nın kendi kutsal kitaplarına uyguladıkları yöntemler ve yaklaşım tarzları oryantalistlerin teklifi ile Kur'an üzerinde de tatbik edilmek istenmiştir. Süreç içerisinde bu isteği benimseyenler olmuş ve modernist yorumlar geliştirmişlerdir. Bu noktadan hareketle oryantalistlerle modernistlerin Kur'an telakkilerinin mukayesesi çalışmanın konusu olarak belirlenmiştir. Çalışmanın anlaşılmasına yardımcı olacağı kanısıyla oryantalizm (istişrak) ve modernizm kavramlarının kısaca ele alınması uygun olacaktır.

Oryantalizm

Oryantalizm kavramının Arapça'daki karşılığı istiṣrak'tır. İstiṣrak kavramı, Doğu'nun medeniyeti, kültürü, sanatı, fikriyatı kısacası Doğu bilimleri olarak yorumlanmaktadır. Oryantalist (müsteşrik) ise Doğu'nun meseleleri ile meşgul olan kimse demektir. Oryantalizm kısaca bu şekilde tarif edilse de boyutları sınırsız, ulaşılmayacak kadar geniştir.¹ Edward Said'e (2003) göre "Oryantalizm" birbirini tamamlayan parçalar bütünüdür. Bu parçaların büyük bir kısmını ise yüksek eğitim kurumları oluşturmaktadır. Ona göre Doğu hakkında ders veren, yazı yazan ve araştırma yapan herkes "Oryantalist"tir. Said, etnolog, sosyolog, tarihçi ve filologları da kendi bilimsel disiplinleri ile birlikte oryantalizmin içine dahil etmektedir. O, tarifin sınırlarını genişleterek şu tarifi yapmaktadır. "*Oryantalizm Doğu'yu konu edinen kuramların tamamı, verilen beyanatlar, takınılan tavırlar, yapılan benzetmeler, bir cins öğreti, yönetim biçimi veya hükümet şeklidir. Kısaca bu cins oryantalizm, Batı'nın üstünlük sürdürme taktiği, Doğu üzerinde otorite kurma çabasıdır.*"² Doğu'yu tanıma faaliyeti ilk başlarda seyyahlar ve tüccarlar aracılığı ile olurken ilerleyen dönemlerde bu tanıma faaliyeti akademik ortama taşınmıştır. Oryantalizmin XIX. y.y.'da akademik bir disiplin olarak kurumsallaştığı ve modern batılı bilimlerden destek alarak geliştiği ifade edilmiştir.³

Oryantalizmin başlama tarihi Batı'nın Doğu'yu tanımaya başladığı tarihe kadar dayandırılmaktadır. Batı dünyası Beytül-Hikme'deki eserleri elde etmek ve kendi dillerine kazandırmak istemiştir. Bu eserleri kullanmak için de Arapça öğrenmeye ihtiyaç duymuşlardır. İlgili ihtiyaca mebni Arapça kürsüleri açılmıştır. Oryantalizm'in başlangıç tarihi kürsülerin açılmasına kadar da dayandırılmaktadır.⁴ Modern oryantalizm ise Fransız İnkılabından sonra 1795'te Paris'te "Yaşayan Şark Dilleri Okulu'nun" tesisi ile başlamaktadır.⁵

Genelde Doğu'yu özelde ise İslam dinini tanımaya çalışan ve hakkında araştırmalar yapan oryantalistler Kur'ân ve hadisler hakkında çalışmalar yapmışlardır.

¹ Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, ter. Nezih Uzel, İrfan Yay., İstanbul, 1998, IV. Baskı, s. 92-93.

² Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, s.13-14.

³ Yücel Bulut, *Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler*, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, s. 25.

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, c.XXXI, 1989, s. 97.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 103.

Kur'ân'ı bütün yönleri ile ele alan çalışmaların ekseriyetini Kur'ân tarihi oluşturmaktadır. Böylelikle oryantalistlerin çalışmaları tefsir sahasında konu olmuştur. Oryantalistler, Batı'da edebî metinlerde kullanılan metotları Kutsal Kitap üzerinde tatbik etmişlerdir. Oryantalistlerden etkilenen modernistlerin de aynı metotları kullandığını görmekteyiz. Bu metotlar çeşitli vasıtalarla İslam dünyasına nakledilmiştir. Batı'da kullanılan metotların İslam dünyasına intikal etmesindeki birinci etken eğitim amacı ile Batı'ya giden öğrencilerdir.

İslâm dünyasında, Batı'ya yapılan göçler ve eğitim amaçlı hareketliliğin bir parçası olarak Batı üniversitelerinde okuyan Müslüman öğrenciler, İslâm ve Kur'ân araştırmalarında doğal olarak Batı kaynaklarını kullanmışlardır. Bu öğrenci ve araştırmacılar, tarihselcilik, semantik, hermenötik gibi kavramlar etrafında Batı metodolojilerini benimseyip İslâmî ilimlerde bu kavram ve yöntemleri uygulamaya başlamışlardır. Fazlurrahman (1988), Muhammed Arkoun (2010), Tarık Ramazan, Nasr Hamid Ebû Zeyd (2010) ve Hasan Hanefî gibi isimler İslâm dünyasından Batı'ya göç eden, Batı'da eğitim gören ve Kur'ân yorumlarında Batı'dan etkilenen, dolayısıyla da tefsirde usul değişimine etkide bulunan isimler arasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu isimler çoğunlukla bulundukları ülkelerde Batı düşünce sistemi üzerine eğitim almışlardır. Batı oryantalizmini bilen birer İslâm araştırmacıları olarak bu yazarlar, Kur'ân'a yaklaşırken tabii bir şekilde klasik tefsirden farklılaşmışlardır.⁶

İşte bu bilim adamları çağdaş gelişmelere paralel olarak Kur'ân'ı yeniden okuma çabası içerisine girmiş ve hem içerik hem de metot olarak klasik tartışmaların dışında kalarak Batı'da ortaya çıkan yeni metot ve teorileri gündeme getirmişlerdir.⁷ Kur'ân'ı yorumlama faaliyetinde söz konusu metotlar ve teoriler klasik tefsir usulünün yerini almıştır. Nitekim bu durumun somut bir örneği olarak Arkoun, Kur'ân'ı anlamadaki yöntem konusunda, bir yöntemin başka bir yönteme göre meşrûiyet önceliği olmadığını belirtir. Hatta o, Kur'ân üzerine yapmayı tasarladığı çalışmalarda, Batı'da kutsal kitaplar üzerine yapılan çalışmaları örnek aldığını açıkça ifade eder.⁸

⁶ Necmettin Gökçir, *Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c. X, Sayı 19-20, 2012, s.305.

⁷ Necmettin Gökçir, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 12. İstanbul, 2005, s.78.

⁸ Muhammed Arkoun, *İslâm Üzerine Düşünceler*, ter. Hakan Yücel, Metis Yay., I. Baskı, İstanbul 1999, s.51.

Çağdaş dönemde varlığını gösteren Müslüman Batı İslâm araştırmacılarında genellikle şu temel özellikler göze çarpmaktadır:

1- Batı İslâm araştırmalarındaki yaklaşımları ve metotları ilk kaynakları olan sosyal bilimlere, dilbilim vs. de değil de İslâmi ilimlere uygulandığı haliyle görüp algılamaları

2- Batı düşüncesi, Batı bilim ve tarih felsefesi hususunda yeterli birikimlerinin olmayışı

3- İlk iki maddenin sonucu olarak Batı İslâm araştırmalarındaki metotları, yaklaşımları ve hatta çıkarsamaları yargısız kabul etmeleri ve bunlara sempati duymaları.⁹

Öğrenci faktörünün yanı sıra Batı'da kullanılan metotların diğer Müslüman coğrafyanın yanı sıra Türkiye'de de görülmesini etkileyen en önemli ikinci faktör 1980'den sonra Batı'dan yapılan tercüme faaliyetleridir. Bu faaliyetler arasında da Fazlurrahman'ın eserlerinin tercüme edilmesi önemli bir yer teşkil eder. Başta tarihsellik olmak üzere söz konusu metotlar Fazlurrahman'ın eserlerinin Türkçe'ye kazandırılması sonucu Türkiye'de de taraftar bulmuştur.¹⁰

Fazlurrahman'ın eserleri, tarihsel eleştiri metodunun İslâm dünyasına geçmesinde önemli bir role sahiptir. Türkiye'de eserlerinin tercüme edilmesi ile bu metot duyulmaya ve ardından da uygulanmaya başlanmıştır. Fazlurrahman'ın tanınma süreci devam ederken, aynı zamanda tarihsel eleştiri metodu, Türk araştırmacılar tarafından da tartışılmaya hatta Fazlurrahman'ın kullandığı tarzda kullanılmaya başlanmıştır. İlk yıllarda yapılan tartışma ve çalışmalarda genellikle temel konu şu olmuştur: Kur'ân'daki hükümler modern dünyaya nasıl uyumlu hale getirilebilir? Bu soru birçok bilimsel oturumda tartışılmış ve çözüm yolu olarak Kur'ân'daki bu hükümlerin tarihsel olduğu ve günümüze uyarlanması gerektiği vurgulanmıştır.¹¹

⁹ Bilal Gökkır, *Başlangıçtan Günümüze Oryantalist Batı İslâm Araştırmalarında Hristiyan Polemiği*, Oryantalizmi Yeniden Okumak Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu, Ankara, 11-12-Mayıs-2002-2003, s.395-396.

¹⁰ Fazlurrahman'ın etkisi özellikle Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görülmektedir. Etkinin söz konusu üniversitede daha fazla görülmesinin sebeplerinden biri de şu durum olabilir. Fazlurrahman ilgili üniversitede hocalık yapma teklifinde bulunmuş ve bu teklif geri çevrilmiştir. Bu olaydan sonra bir dönem üniversite bünyesindeki çalışmaların ekseriyetinde Fazlurrahman'ın fikirleri, eserleri ve hayatı ele alınmıştır. Nitekim mezkur üniversitede Fazlurrahman'ın vefatından 2 sene sonra 1990 yılı Ekim ayında Fazlurrahman Özel Sayısı niteliğinde dergi çıkarılmıştır. Bkz. İlber Ortaylı, *Hocamız Fazlur Rahman*, İslâmi Araştırmalar Fazlurrahman özel Sayısı, 4/4 (1990), s.262-263. Ayrıca bkz. Necmettin Gökkır, *Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri*, s.306-308.

¹¹ Necmettin Gökkır, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.86.

Yeni metotlara duyulan ihtiyacı ve bu metotların Batı'dan intikalinden sonra oluşan genel tabloyu şu şekilde özetleyebiliriz: Çağdaş dönemde Kur'ân modern çağın anlayışına ve taleplerine -biz buna modern Batı dünyasının değerlerine de diyebiliriz- uyumlu bir şekilde yorumlanmaya çalışılmıştır. Yeni ve çağdaş yaşam Kur'ân'ın yorumlanmasında sınırları belirleyen ana etken haline gelmiştir. Söz konusu olan çağdaş yaşam ise kültürel yapısının tamamı ile birlikte "Batı değerleri"dir. Tefsirin bu dönemde Batı'nın değerlerine karşı ya savunmacı ya da adaptasyoncu bir tavır takınarak kendini şekillendirdiğini görmekteyiz. Ancak çağdaş dönemde modernistler, Kur'ân'ı yeniden yorumlarken bir yöntem geliştirme konusunda başarısız kalmışlar ve eklektik bir yol izleyerek, İslâm dünyasının modernizesi için her türlü metodun kullanılabileceğini savunmuşlardır. Bu dönemde yine tefsirin diğer disiplinlerin bir uygulama alanına çevrildiğine ve özellikle de sosyal değişimin meşrulaştırılması için önemli bir araç olarak kullanıldığına şahit olmaktayız.

Bu alanlardaki gelişmeler İslâm toplumunda yeni sayılabilecek bir bilim adamları topluluğunu da oluşturmuştur. Klasik eğitimle yetişen İslâm alimleri yerine, Batı tarzı modern eğitim alan ve klasik ulemanın otoritesini kabul etmeyen Müslüman aydın kimliği doğmuştur. İşte bu bilim adamları çağdaş gelişmelere paralel olarak Kur'ân'ı yeniden okuma çabası içerisine girmiş ve hem içerik hem de metod olarak klasik tartışmaların dışında kalarak Batı'da ortaya çıkan yeni metod ve teorileri gündeme getirmişlerdir. Bu dönemde artık tarihsel eleştiri, yeni hermenötik, yeni tarihselcilik ve feminizm gibi çağdaş metin tahlil metotları ve felsefik disiplinler ışığında Kur'ân'ın yeniden okunması amaçlanmaktadır.

Geleneksel alimlerden farklı bir tarzda ortaya çıkan yeni aydın zümresindeki isimlerden biri olan Muhammed Arkoun'a göre bu yeni metod arayışları çağdaş İslâm düşüncesine hem yeni ufuklar ve boyutlar kazandıracak hem de İslâm tarihi boyunca düşünülmemiş ve düşünülemez olanın düşünülebilirliğini sağlayacaktır.¹² Düşünülmeyen olanın düşünülebilir olması konusunda birçok örnek görmekteyiz. Daha önce kimsenin söz konusu yapmadığı veya dillendirmediği hususların sorgulanması, ayetlerin bilimle bağdaştırılmaya çalışılması veya hükümlerin yanı sıra iman konularına taalluk eden ayetlerin de tarihsel olduğu iddiaları vb. durumlar bu konuda birkaç örnektir.

¹² Necmettin Gökkır, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metod ve Teoriler*, s.77.

Kur'an'ı anlama noktasında metodolojik açıdan yapılan bu değişikliğin yanı sıra dini tesis edecek temeller konusunda da yeniliğe gidilmiştir. Nitekim çağdaş dönemde Kur'an İslâm'ın yegane tek kaynağı olarak görülmüş diğer sünnet, icma, kıyas gibi şer'î deliller göz ardı edilmiştir. Kur'an'ı anlamaya yönelik yöntemler, yorum bilimler vs. sadece Kur'an metnini ele almaktadır.¹³

Kur'an'ı yorumlamak için uygulamaya konulan bu metotlar modernize etmek tabiri ile ifade edilen tecdit hareketinin fiili olarak yansımasıdır. Modernizmin öncüsü kabul edilen Fazlurrahman'ın bu hareketin köklerini kendisinden geriye dayandığını görmekteyiz. O, bu köklerin aslında eskilere kadar ulaştığını söyler. Kendisinden önce taklidi reddedip tecdidi savunanlara Muhammed Murtazâ (1790) ile Muhammed İbn Alî eş- Şevkânî Abdülvehhâb'ı (1792) örnek gösterir.¹⁴

Hindistan ve Mısır modernize hareketine ev sahipliği yaparken hareketin Türkiye'ye ulaşarak kurumsal anlamda da dile getirildiği görülmektedir. Nitekim kapatılan İlahiyat Fakültesi yerine kurulan İslâm Tetkikleri Enstitüsü'nün ilk müdürlerinden olan Zeki Velidi Toğan hazırladığı eğitim programında klasik eğitim yerine yeni yöntemlerle eğitim verilmesini istemiştir. O, tefsir dersinin Batı'da verildiği gibi verilmesi, Ignaz Goldziher'in (1921) eserlerinin okutulması gibi öneriler sunarken, kurumdan Türk oryantalistlerin yetişmesini arzuladığını belirtmektedir.¹⁵

Yukarıda oryantalizm kavramının ne olduğunu genel manada açıklamıştık. Oryantalizmin karşılığında oksidentalizm kavramı oluşmuştur. Oryantalizm Doğu'ya Batılı gözlüklerle bakmak manasına gelirken oksidentalizm ise Batı'ya Doğulu gözlüklerle bakmak anlamına gelmektedir. Oksidentalits için "müstağrib" kavramı kullanılmıştır.¹⁶ Oryantalizm şarkiyat etütleri şeklinde ifade edilirken oksidentalizm de garbiyat etütleri şeklinde ifade edilmiştir.¹⁷ Tariflerden anlaşıldığı üzere oksidentalizm Müslümanların oryantalistler ve Batı hakkında araştırma yapması anlamına gelmektedir.

¹³ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu ?*, Klasik Yay., İstanbul, III. Baskı, 2017, s.165-170.

¹⁴ Fazlurrahman, *İslâm*, ter. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yay., III. Baskı, İstanbul, ty., s.272-274.

¹⁵ Necmettin Gökkır, *Kur'an Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri*, s.304.

¹⁶ Hilmi Yavuz, "Oryantalizm" Üzerine Bir Giriş Denemesi, Marife Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, s. 62-63.

¹⁷ Erdiñç Ahatlı, *Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak*, Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, s. 303.

Modernizm

Modernizm ise Fransızca yeni ve çağdaş anlamındaki “moderne” kelimesinden türetilmiş bir kavramdır. Modernizm yenilikçiliği ve ilericiyi savunma anlamında kullanılmaktadır. Aynı kökten türeyen “modernist” ise insanı merkeze alan, ilerici bir dünya görüşünü savunan kimse anlamındadır.¹⁸ Dinî zeminde ise modernist, dinin yenilenmesi gerektiğini savunan, mevcut zaman dilimini göz önünde bulundurarak dini yeniden yorumlayan kimse manasındadır.¹⁹ Dinî anlamda modernizm tecdit, ıslah, ihya gibi kavramlarla tabir edilmiştir. Modernizmin tefsir sahasına yansması sonucu modernist tefsirler oluşmuştur. Modernist tefsirlerin amacı İslam dünyasının sözde geri kalmışlık sorununa çözüm üretmek olmuştur. Modernistler dinin asıl kaynaklarına dönerek dini hurafelerden arındırmayı amaçlamışlardır. Modernist tefsirlerin metodu olarak şu maddeleri sayabiliriz: Rasyonalizm akımından etkilenerek ayetleri akılcı bir yaklaşımla ele almak. Mu’cizeleri bilimle bağdaşacak bir şekilde tevil etmek. Ayetleri yorumlamada hadisleri kullanmamak.²⁰

Çalışmanın Güncelliği

Çalışmanın konusunun güncelliğine değinecek olursak gündemimizi çokça meşgul eden ve tartışılan konulardan biri çağdaş dönemde Kur’ân hakkında yapılan yorumlardır. Bu yorumlar kimi zaman isabetli olurken kimi zaman da hatalı olabilmektedir. Çağdaş dönemde yapılan yorumlara karşı konuyla ilgilenenler tarafından cevap verme ve yapılan yorumları değerlendirme kabiliyetinden birçok çalışma yapılmıştır. Çağdaş dönemde bu tür yorumlara sevkeden temel saikler tespit edilebilirse Kur’ân hakkında yapılan yorumları daha sağlıklı değerlendirme imkanı doğacaktır.

Çalışmanın Gerekliliği

Bu çalışmanın gerekliği hususunda ise şunları söyleyebiliriz: Söz konusu mukayese –bizim araştırmalarımıza göre- daha önce müstakil olarak ele alınmamıştır. Mukayesenin tarafları olan oryantalistlerin ve modernistlerin Kur’ân’a yaklaşımları konusunda birçok çalışma yapılmıştır. Ancak Kur’ân’a yaklaşım konusunda iki zümre arasında bir etkileşimin bulunup bulunmadığı konusunda bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmamızda tarafların Kur’ân telakkilerini mukayese ederek aralarında bir etkileşimin

¹⁸ Ömer Demir- Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992, s. 251.

¹⁹ Tahsin Saraç, *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Ankara, 1976, c. II, s. 847.

²⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İFAV Yay., İstanbul, 2013, s. 244-246.

bulunup bulunmadığını tespit etmeyi ve bu alanda yapılan tartışmalara bir çözüm üretmeyi amaçlamaktayız.

Çalışmada Kur'ân tarihi başta olmak üzere ayetlerin tefsiri ve elde edilen hükümlerin icra edilmesi konusunda oryantalistlerin ve modernistlerin görüşleri mukayese edilecektir. İlgili konular hakkında tarafların görüşleri ayrı ayrı ele alınarak ortak noktaları ve farklı yönleri tespit edilmeye gayret edilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN TARİHİ

Müsteşrikler özelde Kur'ân, Sünnet gibi alanlarda genelde ise İslâm dini hakkında birçok geniş çaplı araştırmalar ve tahliller yapmışlardır. Hatta bu çalışmalar için uzun yolculuklara çıkarak doğu bölgelerinde uzun süre ikamet etmişlerdir. Bu süre zarfında Kur'ân ve Sünnet ile ilgili birçok farklı ilmi de tahsil etmişlerdir. Bu ilimler arasında özellikle Arapça önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim Batı'da birçok üniversitede Arapça kürsüleri kurulmuş ve bu yönde çalışmalar hız kazanmıştır.

Müsteşrikler bunun yanı sıra uzun zamandan beri Müslüman ülkelerden el yazması eserleri her türlü yolu deneyerek elde etmeye çalışmışlardır. Bu eserlerin hem tahkikli neşrini hem de Batı dillerine tercümesini yapmışlardır. Son iki asırda islâmî ilimlerle ilgili telif, tercüme, tenkitli neşir, şerh, sözlük gibi farklı türlerde birçok eser yayınlamışlardır.²¹

Müsteşriklerin Kur'ân hakkındaki çalışmalarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

- 1- Kur'ân'ı tercüme çalışmaları
- 2- Kur'ân tarihi ile ilgili çalışmalar. Kur'ân tarihi ile ilgili çalışmalarda şu konular ele alınmıştır:
 - a- Kur'ân'ın kaynağı. Kur'ân vahiy mahsülü müdür, değil midir?
 - b- Kur'ân'ın sıhhati. Kur'ân orijinal şekliyle günümüze kadar gelmiş midir?
 - c- Kıraatların mahiyeti.
- 3- Kur'ân'ın muhtevası: surelerin tertibi, bazı ayetlerin uygun yerlerde bulunup bulunmadığı, kıssaların kaynağı ve gerçekliği, hurûf-u mukattaa, nâsih-mensuh ve Kur'ân'da söz konusu edilen daha birçok konu.
- 4- Mushafların tarihi ve muhtevasını anlatan eserlerle, bazı kıraat kitapları başta olmak üzere, bu alanda yazılmış başlıca yazma eserlerin neşri. Mesela İbn Ebî Davud es-Sicistânî (316)'nin *Kitabü'l-Mesâhif*'i Arthur Jeffery (1959); Dâni (444)'nin

²¹ Ahmet Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, Rağbet Yay., İstanbul, 2003, s.13.

et-Teysir'i Otto Pretzl (1930); İbnü'l-Cezerî (833)'nin *Ğâyetü'n-Nihaye*'si Gotthelf Bergstrasser (1933) tarafından yayınlanmıştır.²²

Müsteşriklerin yaptığı çalışmalar incelendiği zaman bunların büyük bir kısmını Kur'ân tarihinin oluşturduğu görülmektedir. Ayetlerin inzal sürecinden itibaren vahyin kaynağı da dahil olmak üzere ayetlerin cem edilmesi, istinsah faaliyeti gibi tarihi konular ele alınmaktadır. Bunun yanı sıra ayetlerin tertibi ve konu bütünlüğü, ayetlerin gramer yapısı ve kıraatler gibi metne dair ele alınan konular da müsteşriklerin çalışma sahasını oluşturmaktadır.

Kur'ân tarihi alanında yapılmış ilk çalışmalardan birisi, Gustav Weil'in (1889) ilk baskısı 1884'te yapılan *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* isimli eseridir. Bu sahada yapılmış en önemli araştırmalardan birisi ise ünlü Alman müsteşrik Theodor Nöldeke (1930)'ye aittir. Nakledildiğine göre Paris Akademisi 1857 yılında “*Kur'ân metnindeki değişiklikleri ortaya koymak*” amacıyla ödüllü bir yarışma açtı. Bu ödülü Nöldeke kazandı. O, bu çalışmasını genişleterek 1860'da “*Geschichte des Qorans*” adıyla yayınlandı ve daha sonraki Kur'ân çalışmalarında müsteşriklerin başlıca kaynağı oldu. Daha sonra bu eserin yeniden gözden geçirilmiş baskısı için Nöldeke'nin öğrencisi Friedrich Schwally (1919) çalışmış, onun tarafından bu eserin iki cildi yayınlanmıştır. Üçüncü ve son cildi ise onun ölümünden sonra 1938 yılında Otto Pretzl tarafından tamamlanabilmiştir. Kur'ân, kıraatler ve tefsir alanında yapılmış önemli bir çalışma da Ignaz Goldziher'in *Die Richtungen der Islâmischen Koranauslegung* isimli eseridir. Bu alanda yapılan diğer çalışmaların bazıları ise şunlardır: Regis Blachere (1973): *Introduction au Coran*, Richard Bell (1952): *Introduction to the Qor'an*, John Wansbrough (2002): *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptuaral Interpretation*, John Burton (2010): *The Colletcion of the Qor'an* ve John Gilchrist (1841): *Jam' al-Qur'an – The Codificatoin of the Qur'an*.²³

Hemen hemen her dönemde Kur'ân-ı Kerîm'i anlayabilmek için hem vahyin tarihi sürecine hem de metne yönelik çalışmalar yapılmıştır. Çağdaş dönemde de Kur'ân tarihine ve metnine yönelik yorumların yapıldığını görmekteyiz. Ancak çağdaş dönemdeki yorumlar önceki dönemlerden farklı olarak bazı hususlarda müsteşriklerin

²² M. Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm*, ter. Abdülaziz Hatip, yy, İzmir, 1993, s. 51-62. Batı'da Kur'ân hakkında yapılan çalışmalar için ayrıca bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, ter. Alpaslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2007, s. 22-28.

²³ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, Konya, 2002, yıl: 2, sayı: 3, s.75.

yorumları ile paralellik arz etmektedir. Çalışmanın bu kısmında Kur'ân tarihi ve Kur'ân metnine dair konularda müsteşriklerin ve modernistlerin görüşleri mukayese edilecektir.

1. KUR'ÂN'IN HZ. PEYGAMBER'E İNTİKALİ

Bu başlık altında mukayese açısından Kur'ân'ın kaynağı konusu ele alınacaktır. Ancak mukayese edilen tarafların birinci grubunu oluşturan oryantalistlerin ekseriyeti²⁴ Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olduğunu kabul etmeyip dış kaynaklardan alındığı iddiasında bulunmaları göz önüne alınarak Kur'ân'ın intikali başlığı seçilmiştir. Onlara göre aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız gibi metin, harici veya zihni etkenler yardımı ile oluşturulmuştur.

1.1. Müsteşriklerin Görüşleri

Oryantalistik gelenekte, özellikle XIX. yüzyıldan itibaren İslâm dini ve Kur'ân vahyinin kaynağı konusunda tartışmalar artarak devam etmiştir. İslâm, kendi dili ile kaynağının vahiy olduğunu ilan etmesine rağmen oryantalistler, bu durumu kabul etmedikleri için vahyin yerine koymaya çalıştıkları çeşitli teoriler üzerinde durmuşlardır. Bu teoriler üzerinden Kur'ân'a kaynak arama çabasına girişmişlerdir.

Müsteşriklerin bu düşüncelerini Maurice Bucaille (1998) şöyle ifade etmektedir:

“Nesiller boyunca onların (batılının), insanlığın dinî meselelerini öğrenme tarzları ve İslâm'a ait her hususta bilgisiz bırakıldıkları hatırlanırsa, buna şaşmamak gerekir. “Muhammedî din” veya “Muhammediler” şeklindeki adlandırmaların – hem de günümüze varıncaya kadar- kullanılışı, zihinlerde şu yanlış kanaati yerleştirmek için değil midir: ‘İslâm demek Hristiyanların kabul ettiği Tanrı’nın kendisiyle hiçbir ilgisi olmadığı bir kimse tarafından yayılmış olan bir takım inançlar demektir.’ Kültürlü çağdaşlarımızın birçoğu, kelimenin tam anlamıyla İslâm vahyi üzerinde tam olarak düşünmeksizin, İslâm’ın felsefî, sosyal ve siyasî yönleriyle ilgilenmektedir. Bizatihî Kur’ân’ı incelemeyi bir tarafa bıraktırmak gayesiyle, Hz. Muhammed (a.s.m)

²⁴ Ekseriyeti diye ifade etmemizin sebebi az da olsa Kur'ân'ın Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedildiği görüşünü benimseyen isimlerin olmasıdır. Bu isimlerden birine örnek olarak Alfred Guillaume verilebilir. O, Kur'ân'ın diğer semavî kitaplar gibi vahyedilmiş olduğunu kabul etmektedir. Bkz. Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s.140.

kendisinden önceki peygamberlerin kitaplarından faydalandığı iddiası, kesin bir gerçekmişçesine kabul ettirilmek isteniyor.”²⁵

Özelde Kur’ân’ın genelde ise İslâm’ın kaynağı hakkında yukarıdaki gibi inanılan Batı’da İslâm’a ve Araplar’a dair hemen hemen bütün kitaplar Hristiyan misyonerler ve oryantalistler tarafından telif edilmiştir. Zihinlerinde ön kabulleri ve varılacak sonuçları belirlenmiş, taraflı bir yaklaşım tarzı içerisinde oldukları için eserleri çelişkilerle doludur. Arap ve İslâm kültürüne karşı hatalı, düşmanca ve tahrifkar davranılmıştır.²⁶

Oryantalistlerin Kur’ân’a kaynak arama çabaları incelendiği zaman bu çabanın temelinin aslında orijin çalışmalarına kadar uzandığı görülmektedir. “*Origin meselesi dile getirildiğinde şüphesiz akla ilk gelen isim, Origin of Species (1859) yani Türlerin Menşei adlı eseriyle teoriye damgasını vuran Charles Darwin olacaktır. Başlangıç noktası Biyoloji olan Evrim teorisi sosyal bilimlere de ilham kaynağı olmuştur. XIX. yüzyıl origin çalışması her alanda popülerlik kazanmış, dinin, toplumun ve dilin kaynakları sorgulanmaya başlanmıştır. Bu bağlamda müzikten sanata mimariden felsefeye her şey origin perspektifinde incelenir hale gelmiştir.*”²⁷ Görüldüğü üzere XIX. y.y.’dan sonra din de dahil olmak üzere herşeye bir kaynak bulma çabası içerisine girilmiştir. Kur’ân da bu noktada kaynağı tespit edilmeye çalışılan şeylerden olmuştur.

İlgili konu hakkında geliştirilen teoriler çerçevesinde müsteşriklerin büyük çoğunluğu mutlak manada Kur’ân’ın vahiy mahsulü olduğunu kabul etmezler. Bu iddiaları sonucu doğal olarak Kur’ân’a bir kaynak bulma uğraşı içerisine girmişlerdir. Üstlendikleri bu uğraş neticesinde Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in kendi eseri olduğu konusunda çoğunluk fikir birliğine varmıştır. Bu fikir birliğinin yanı sıra Peygamber’in Kur’ân’ı oluşturma aşamasında kaynak kullanıp kullanmaması ya da vahyin birtakım içsel olaylar sonrası oluşması konusunda kendi içlerinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlardan bir grup, Yahudi, Hristiyan vs. başka kaynaklardan istifade edildiğini; diğer bir grup ise vahyin birtakım psikolojik hastalığın tesiriyle oluşturulduğunu iddia etmektedirler.

²⁵ Abdülaziz Hatip, *Kur’ân ve Hz. Peygamber aleyhindeki İddialara Cevaplar*, Nesil Yay., İstanbul, 1997, s. 26.

²⁶ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, ter. Faruk Yılmaz-Ahmed Deniz, Berikan Yay., Ankara, 2011, s. 10.

²⁷ Bilal Gökür, *Oryantalist Literatürde Kur’ân’ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, Bilimname, c.V, 2004/2, s.65.

Müsteşriklerin vahyin kaynağı hakkındaki iddiaları tahlil ve tasnif edildiğinde karşımıza genel olarak şu iki görüş çıkmaktadır: Birinci görüş, Hz. Muhammed Kur'ân'ı önceki dinî metinlerden ve din adamlarından yararlanarak oluşturdu. İkinci görüş ise Hz. Muhammed alışılmışın dışında -saralı, mistik, inmeli-felçli, saplantılı vb. ithamlara maruz kalarak- bir hastalığa yakalandı ve bu hastalığın tesiri ile birtakım sesler işitmenin yanı sıra hayaller görerek Kur'ân'ı kendisi oluşturdu.

1.1.1. Dış Kaynakların Ürünü

Kur'ân'ın bize bildirdiği²⁸ ve tarihi verilerin de teyit ettiği gibi Hz. Peygamber ümmî (daha önceden bir kitap okumayan ve yazmayan) biriydi. Peygamber'in Kur'ân'a yönelik görevini tebliğ yerine telif olarak gören oryantalistler, ümmî birine telif isnat edilemeyeceği için doğal olarak geleneksel anlayıştaki ümmiliği kabul etmeyerek Peygamber'in Arapça'yı okuyup yazabildiğini iddia etmişlerdir. Bunun yanı sıra okuyabilecek derecede İbrânice ve Ârâmîce bildiği de iddia edilmiştir. Ümmî kavramı oryantalist literatürde “‘okuma yazma bilmeyen' olarak değil gentile yani 'kitabî gelenekten gelmeyen' olarak algılanır.”²⁹ Bu anlayışa sahip olan oryantalistler Peygamber'in okuma yazma bildiğini bu iddia üzerinden de Yahudi ve Hristiyan geleneklerinin Kur'ân'ın oluşmasında aktif rol oynadığını savunurlar. Kur'ân'ın dış kaynakların ürünü olduğunu savunan oryantalistler ve iddiaları şunlardır:

Peygamber'in ümmî olmayıp yazabildiğini iddia eden oryantalist isimlerden bazıları Richard Bell ve Charles Cutler Torrey (1956)'dir. Onlara göre bizzat Kur'ân'ın kendisinde Peygamber'in yazma bildiğine dair işaretler vardır. Ayrıca Peygamber vefatından önce ümmetine İncil ve Tevrat gibi bir metin bırakabilmek için malzeme toplama çabası içerisindeydi.³⁰

Alman Yahudilerinden Abraham Geiger (1874), Kur'ân'a kaynak arama noktasında oluşturulan literatürün XIX. y.y.'daki öncüsü olarak görülmektedir. O, Kur'ân'ın oluşmasında Yahudi inanç ve uygulamalarının Hz. Muhammed'i etkilediğini ifade eder.³¹ Édouard Montet (1934) vahyin Ehl-i Kitap kültüründen, risaletten önceki

²⁸ Ankebut 29/48.

²⁹ Bilal Gökkır, *Batı İslâm Araştırmalarına Göre Kur'ân'ın Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü Meselesi*, VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 21 Nisan 2003, s.98.

³⁰ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s.119.

³¹ Bilal Gökkır, *Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s. 61.

örf adetten ve Peygamber'in şahsi kurallarından oluşmuş karma bir sistem olduğu tezini savunur. Kur'an'ın içeriği hakkında da“ *Yahudi ve Hristiyan kaynaklar, İslâm'dan önceki (câhilî) kaynaklar ve Muhammed tarafından vazedilen yeni İslâmî elemanlar*”³² şeklinde bir tasnifte bulunur. Henri Lammens ise (1937) Kur'an'daki melek inancının karmaşık bir inanç olduğunu, bu inancın Medine'deki mevcut Yahudilerle olan ilişkiler neticesinde teşekkül ve tekâmül ettiğini ileri sürer.³³

Richard Bell de bu konuda şu iddiadadır:

*“Muhammed, halkın maddi açıdan oldukça iyi olmalarına mukabil, manevi açıdan hiç de iyi bir durumda olmadıklarını görmüştü. Bunun üzerine daha kültürlü bölgelerde yaşayanların sahip oldukları dinî bilgileri onlara aktarmaya koyuldu. Aslında, onun bu düşünceler hakkındaki bilgisi oldukça sınırlıydı. Mekkelilerin onun ileri sürdüğü tevhid düşüncesine karşı çıkışları, anlattıklarının büyük bir çoğunluğuna hücum edilmesi sonucunu ortaya çıkardı. Ancak öğretisinin belirli kurallarını Medine'ye göç etmeden önce Kur'an'a almış ve yürürlüğe koymuştu. Bunun için kendisinden önceki muvahhidlere, yani Yahudi ve Hristiyanlara baktı. Onun daha çok Hristiyan kaynaklarını mı, yoksa Yahudi kaynaklarını mı kullandığını kestirebilmek güç. Ancak bu öyle büyük bir sorun da değildir. Çünkü ilk dönemlerde onlardan tanınmamak için onların arasında görünmedi. Ona göre bütün dinler vahyedilmişti ve tek bir ilâh tarafından bildirilen dinler de bir olmalıydı. Behemehal bu bakış açısı içinde ilk monoteist dinleri kendi öğretisinin temelleri olarak kabul etmişti. Doğal olarak ta onların kendisiyle birlikte olacaklarını düşünüyordu.”*³⁴

Görüldüğü üzere Bell'e göre de vahiy Peygamber'den önceki muvahhidler Yahudî ve Hristiyan- kaynaklıdır.

Hiz. Peygamber'i bir devlet adamı ve dinî bir reformcu olarak gören Arthur Jeffery'e göre Hiz. Muhammed, gençliğinde yüksek medeniyetlerden özellikle büyük Doğu Roma İmparatorluğu'nun dininden etkilenmiş, Arapları da böyle bir dinden yararlandırmaya çalışmış ve onlara bu medeniyetin bazı ölçülerini kazandırmayı

³² İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s.126.

³³ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s.121.

³⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 122.

düşünmüştür.³⁵ Jeffery, özellikle Medine döneminde Ehl-i Kitap'la kurduğu temas sonucunda Hz. Muhammed'in yalnızca Kur'ân'ın teknik dinî terminolojisini Kitab-ı Mukaddes geleneğinden almakla kalmadığını, İslâm'ın temel doktrinleri ve dinî uygulamalarını da oradan devşirdiğini iddia etmektedir.³⁶

Alfred Guillaume (1965) da, diğer semâvî kitaplarda olduğu gibi Kur'ân'da da beşerî kaynaklı öğelerin bulunduğunu iddia eder. Ona göre Kur'ân Yahudi ve Hristiyan kaynaklı olup Kur'ân'ın diğer inanç sistemleri de Ehl-i Kitap'tan devşirilmiştir. Mesela kader inancı Yahya ed-Dımeşkî ile Theodore Ebu Kurre arasındaki tartışmalardan doğmuştur. O, Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı oluşunun, Allah tarafından gönderilişinin metin tenkitleri ve modern araştırmalar karşısında tutunacak bir görüş olmadığını ileri sürmekte ve onun Ahd-i Atik'ten hikayeler ihtiva ettiğini söyleyerek, metnin içeriğinin onlardan alındığını ima etmektedir.³⁷ Daha sonra kendi içinde çelişkiye düşerek daha önce belirtildiği gibi³⁸ bütün ilahi kitaplar gibi Kur'ân'ın da manasının Peygamber'e vahyedilmiş olduğunu belirtir. Ancak lafız ve ayet tertibi Peygamber'in kendisine aittir. Ona göre Kur'ân'da bulunan gramer hataları ve kutsal kitaplar arasında üslûp birliğinin bulunmaması da bu durumu teyit etmektedir.³⁹

Bir diğer oryantalist Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1971) ise “*Muhammedanism*” isimli eserinde Kur'ân'ın, Peygamber ve takipçilerinin iman ettiği gibi doğrudan doğruya ilham edilmiş bir metin olmadığını savunur. Ona göre Kur'ân, Peygamber'in nutuklarının ve şeklî ifadelerinin tescil edilmiş şeklidir. Tartışmasız doğru sonuç gözü ile baktığı son zamanlardaki araştırmalara göre Kur'ân'daki haricî tesirler, Ahd-i Atik malzemelerini ihtiva eden Hristiyan Süryanî menşelidir.⁴⁰ Modernist isimlerden olan Fazlurrahman, Gibb'in söz konusu bu eserine değer atfedip çok değerli olarak görmektedir.⁴¹ Vahyin devşirme yöntemi ile oluşturulduğunu iddia eden diğer isim Arthur Stanley Tritton (1973)'dur. Ona göre İslâm sağdan soldan toplanarak oluşturulmuş, devşirilmiş bir dindir.⁴²

³⁵ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine*, A.Ü.İ.F.D., c. XLIII (2002) Sayı 2, s.131.

³⁶ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine*, s.132.

³⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s.120.

³⁸ Bkz. s. 10.

³⁹ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar- Örnek Metinler*, s.140.

⁴⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 125-126.

⁴¹ Fazlurrahman, *İslâm*, s.1.

⁴² İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 125.

Fransız Regis Blachere de aynı minval üzerinden benzer iddialarda bulunarak Peygamber'in asıl öğrenimini Hristiyan bir din keşişinden aldığını belirtir.⁴³ Vahyin keşişten alındığı iddiasında bulunan diğer isim Sabatino Moscati (1997)'dir. O, Peygamber'in çocukluğunda Suriye'ye gitmesi sonucu orada Hristiyan keşişe rastlamasıyla onda monoteist anlayışın teşekkül etmeye başladığını iddia eder. Peygamber'in Arabistan'daki Ehl-i Kitap ile temas halinde olduğu, onun iddia ettiklerinin esaslarını kolayca Yahudilik ve Hristiyanlıkta bulmanın mümkün olduğu görüşündedir.⁴⁴

Abraham Isaac Katsh (1998) ise Kur'an'da bizzat Yahudiliğe ait unsurların izlerinin bulunduğunu iddia eder. Bu iddiasını temellendirmek için de Bakara ve Âl-i İmrân surelerini analiz eder. Katsh bu analizinde Kitab-ı Mukaddes ve Talmud'un Kur'an ve Kur'an yorumuna yani tefsir literatürüne olan etkileri üzerinde durur.⁴⁵ Bernand Lewis (2018) de: "... açıktır ki o, Yahudilik ve Hristiyanlık tesiri altındaydı..." diyerek Kur'an'da eski mukaddes kitapların tesirlerinin bulunduğunu iddia etmektedir.⁴⁶

C. Bouquet Hz. Peygamber'in 12 yaşlarındayken ticaret kervanı ile Suriye'ye gittiğini ve bu esnada Yahudilik ve Hristiyanlık hakkında bilgi edindiğini ihtimaller içinde görür. Daha çok şekli bozulmuş Hristiyanlıktan bir şeyler bildiğini, bazı mezhepler arasında kullanılan apokrif İnciller hakkında bilgisi olduğunu da imkânlar dairesinde ele alır.⁴⁷ Philip K. Hitti'ye (1978) göre de İslâm, Yahudi ve Hristiyan kültüründen alınmıştır. Bu kültür ilerleyen dönemlerde araplaştırılmış ve Araplar'a uyarlanmıştır.⁴⁸

Solomon David Goitein de vahyin kaynağının Yahudilik ve Hristiyanlık olduğunu iddia ederek şu ifadeleri kullanır. "*Muhammed'in öğretilerine kılavuzluk yapmış olan düşüncenin kaynakları daha önceki dinler olan Hristiyanlık ve*

⁴³ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 122.

⁴⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 119.

⁴⁵ Bilal Gökçir, *Oryantalist Literatürde Kur'an'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, s.62.

⁴⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s.127.

⁴⁷ İsmail Cerrahoğlu *Oryantalizm ve Batıda Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 116-117.

⁴⁸ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.30.

*Yahudilikten gelmektedir.”*⁴⁹ Nadav Safran (2003) da İslâm’ın kaynağı olarak Arap, Fars, Bizans, Yahudi ve Nesturi kanunlarını gösterir.⁵⁰

1.1.2. Bizzat Kendisinin Ürünü

Büyük ölçüde birinci gruptaki görüşü aynen benimsemekle beraber ek olarak vahyin birtakım seslerin ve hayallerin tesiri ile oluşturulduğunu iddia eden ikinci gruptaki iddia sahipleri ve iddiaları ise şunlardır:

Aloys Sprenger (1893), kendi kendine sorduğu Muhammed ne idi? sorusuna “*O, histerik bir adamdı*” şeklinde cevap vererek Kur’ân’ın menşeyinin Peygamber’in zihni olduğunu iddia etmiştir.⁵¹ Macar şarkiyatçı Ignaz Goldziher, vahyi üstün kimselere isabet eden bir hastalık olarak görür. Bu hastalığın tesiri ile onların daha önce bilinmeyen bir hayat nizamını ortaya koyup, bütün kötülükleri yıkmaya kendilerinde kuvvet bulduklarını söyler. Nebi ve havarilerin gayretini de bu hastalığın bir tesiri olarak kabul eder.⁵² O, Peygamber’in vahiy olduğunu söylediği şeylerin aşırı istigrak halinde kişinin doyuma erdiği özel bir durumdan kaynaklanan rûhi bir halden ibaret olduğunu iddia eder.⁵³

C. Bouquet te aynı minvalde düşünerek Peygamber’in Suriye’de Hristiyanlık ve Yahudiliği öğrendiği iddiasında bulunur. Peygamber’in Mekke çöllerini defalarca dolaşması sonucu, vücut hastalığının arttığını ve sesler işitmeye başladığını belirtir.⁵⁴

İngiliz oryantalist Richard Bell, birinci grupta ele aldığımız görüşünün yanı sıra Peygamber’in sesler işitmesi ve hayaller görmesi konusunda da görüş beyan etmektedir. Ona göre Hz. Muhammed başlangıçta, kendisine konuşanın Allah olduğunu sanmıştı. Daha sonraları Yahudi ve Hristiyan düşüncelerine aşinalığının artmasıyla, meleklerin Allah’ın elçileri olduğunu öğrenmesi üzerine, mesajı getirenlerin melekler olduğunu sandı ve nihâi olarak Cebrâil’in, Allah’ın adına kendisine telkinde bulunan özel melek olduğu görüşünü benimsedi.⁵⁵ Alman şarkiyatçı Carl Brockelmann (1956)’ın bu konudaki görüşleri ise şöyledir: “*Bir gün Hira Dağı’nda, kendisini sonradan melek Cebrâil olarak kabul ettiği bir hayal göründü. Kendisinin Tanrı elçisi olduğuna dair*

⁴⁹ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.67.

⁵⁰ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.114.

⁵¹ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 118-119.

⁵² İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s.121.

⁵³ Selahattin Sönmezsoy, *Kur’ân ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ankara 1998, s. 147.

⁵⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 127.

⁵⁵ Abdurrahman Çetin, *Kur’ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, s.76.

*içinde beliren sesi buna isnat etti. Bu halde iken işittiğine inandığı şeyler kaybolur olmaz, vahiy olarak bildirmeyi âdet edindi. Onun ruh dünyasının ancak çok az bir kısmı kendi öz malı idi. O bilgiler Peygamber'e ekseriya Yahudilik'ten ve Hristiyanlık'tan gelmekte, fakat o, bunları ustalıkla kendi kavminin ihtiyaçlarına uydurmakta idi.*⁵⁶

Montgomery Watt (2006) ise vahyin kaynağının Hz. Peygamber'in bilinçaltı olduğunu iddia ederek Cebrâil'in sembolik olabileceğini belirtir. Ona göre Allah vahyini bir aracı ile gönderebileceği gibi aracısız olarak vahiy alan kişinin bireysel veya kollektif bilinçaltı vasıtası ile de gönderebilir. Yine Watt'a göre Kur'ân'da açıkça bir delil bulunmamasına rağmen vahyin nuzulünde adı geçen Ruh, Cebrâil ile eş tutulmuştur.⁵⁷

İlerde detaylı bir şekilde ele alacağımız için burada özetle söylemek gerekirse Fazlurrahman'ın, Abduh'un ve Arkoun'un ilgili konu hakkındaki görüşleri büyük oranda Watt'ın görüşleri ile paralellik arz etmektedir.

Rus psikolog profesör A. E. Lıçko “*Muhammed'in nöbetlerine has bütün belirtiler şakak epilepsisinin belirtileridir*” diyerek Hz. Peygamber'in epilepsi hastası olduğunu iddia etmektedir. Peygamber'in epilepsi hastası olduğunu söyleyen bir diğer isim Ostroumov'dur. Ona göre bu hastalık Peygamber'e annesinden geçmiştir. Çünkü annesi sinirli ve hastalıklı olduğundan dolayı bu hastalık ırsî olarak Peygambere'e de geçmiştir.⁵⁸

William Muir (1905)'e göre de Kur'ân Peygamber'in kendi kanaatlerinden oluşmaktadır. Peygamber bu kanaatlerini başkalarının zihinlerine de dayatmaya çalışmıştır. Yine Muir'in ifadesiyle Kur'ân: *'Peygamber'in hayatı esnasında kaydedilen kendi sözlerinin deposudur'*. Ona göre bu sözler Peygamber'in tüm peygamberlik devresini kapsar ve onun dinî görüşlerini, sosyal davranışlarını ve ailevi özelliklerini açıklar.⁵⁹ Alman Hurbert Grimme'ye (1941) göre ise Peygamber ictimai sıkıntılar içerisinde kalmasının bir sonucu olarak vahyi üretmiştir. O, vahyi içtimai sıkıntıların etkisinden doğan bir bilgi olarak görmektedir.⁶⁰

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı başta Roma imparatorluğu olmak üzere etkilendiği harici kaynaklar tesiri ile oluşturduğu iddialarında bulunan Jeffery, bazı kısımların ise

⁵⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s.121,125

⁵⁷ Montgomery Watt, *Hz. Muhammed'in Mekkesi*, ter. Mehmet Akif Ersin, Ankara, 1988, s. 114-120.

⁵⁸ Sultanbeg, Aliev, *Rus Oryantalistlerin Vahiy ile İlgili Görüşleri*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. IV, sa. 2, 2016, s. 191-192.

⁵⁹ Bilal Gökkır, *İngiliz Oryantalist-Misyoner Literatüründe Kur'ân ve Peygamber*, VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), 19 Nisan 2004, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, s.242.

⁶⁰ Bilal Gökkır, *İngiliz Oryantalist-Misyoner Literatüründe Kur'ân ve Peygamber*, s. 192.

bizzat Peygamber tarafından eklendiğini iddia etmektedir. Ona göre Peygamber'in Süryani Kilisesi ile temasları bulunmaktaydı. Bu temaslar neticesinde birtakım Süryanice kelimeleri Kur'ân'a Peygamber kendisi yerleştirmiştir.⁶¹

Mc. Donald (1943) da, Kur'ân'ı Peygamber'in eseri kabul eder ve bütün görüşlerini bu noktaya dayandırarak yürütmeye çalışır. Yine aynı anlayışın bir yansıması olarak bir çok Avrupalı Kur'ân mütercimi, tercümelerinin baş tarafına Kur'ân sanki Hz. Muhammed'in eseri imiş gibi, "Muhammed" ismini yazmışlardır. Bu algı Savary, Kasimirski, E. Montet ve ilk devir Avrupa mütercimlerinde de gözlenmektedir.⁶²

Thomas Carlye (1881) ise Kur'ân'ı tanımlarken "*Muhammed, (...) Kur'ân isimli bir kitabın yazarıdır. Bu kitap karmakarışık, anlaşılmaz, başı sonu belirsiz, uzun, can sıkıcı, düzensiz vs.dir*" ifadelerini kullanır. Görüldüğü üzere diğer oryantalistler gibi o da açıkça Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in eseri olduğunu iddia etmektedir.⁶³

Yukarıdaki pasajlardan da anlaşılacağı üzere oryantalizmin Kur'ân'ın kaynağı konusundaki iddialarının ortak noktaları şunlardır: Hz. Peygamber vahiy almamıştır. İslâmî inançtaki Cebrâil olgusu ise Peygamber'in gördüğünü sandığı bir hayal ürünüdür. Daha sonra Ehl-i Kitap'tan Cebrâil'i öğrenmesi üzerine o hayalin Cebrâil olduğu kanaatine varmıştır. Peygamber okuma yazma bilen biridir ve Kur'ân'ı kendisi oluşturmuştur. Kur'ân'ın ve İslâm'ın menşei ise o günkü mevcut Yahudilik ve Hristiyanlıktan alınan ve Arap yarımadasının ihtiyaçlarına göre uyarlanan inanç ve yaptırımlardır.

Yine Oryantalistler, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in yaşadığı koşulları, o koşullardaki örf ve adetleri dikkate alması hatta cahiliye dönemine ait bazı uygulamaları benimsemesi nedeniyle, Kur'ân'ın beşeriliğini iddia etmişlerdir.⁶⁴

1.2. Modernistlerin Görüşleri

Çağdaş dönemdeki Kur'ân'ın menşei ile ilgili görüşleri tahlil ettiğimizde bu dönemde –az bir grup vahyin kaynağını vakıa olarak görse de- kaynağı açısından metnin mutlak manada ele alınmadığını görmekteyiz. Müsteşrikler gibi rahat ve net bir

⁶¹ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s.92.

⁶² Abdülaziz Hatip, *Kur'ân ve Hz. Peygamber aleyhindeki İddialara Cevaplar*, s.32.

⁶³ Mehmet Paçaçı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu ?*, s. 37.

⁶⁴ Muhammed el-Behiy, *İslâmî Düşünce Oryantalist Etki*, ter. İbrahim Sarıms, Ekin Yay., İstanbul 1996. s. 33.

tavırla Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olduğu inkar edilemediği için bu konudaki görüşler vahyin manasına ve lafzına itibarla olmak üzere iki saç ayağı üzerine inşa edilmektedir. Konuyla ilgili iddialar temellendirilirken bu iki itibar sürekli göz önünde bulundurulmuştur. Modernistler, vahyin manası açısından kaynağının Allah olduğu, lafzı açısından ise kaynağının Hz. Peygamber olduğu tezini savunmaktadırlar. Tam olarak açık olmamakla beraber vahyin Hz. Peygamber'de bulunan potansiyel bir güç tarafından oluşturulduğu da iddia edilmektedir.

1.2.1. Vahyin Kaynağı ve Cebrâîl Faktörü

Vahyin kaynağı konusu ele alınırken doğal olarak akla ilk gelen konulardan biri vahyin taraflar –Allah Teâla ve Hz. Peygamber- arasında aracılığını yapan Cebrâîl konusudur. Yukarıda ele aldığımız gibi oryantalistlerden bir grup, melek inancının karmaşık bir sistem olduğunu savunurken bir grup da hakikatte aslı olmayan sadece Hz. Peygamber'in gördüğünü sandığı bir şey olduğunu savunmaktadırlar.

Çağdaş dönemde de – oryantalizmin melek konusundaki iddialarıyla bire bir örtüşmemekle beraber- Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e bir melek vasıtası ile gelmediği iddiası kendisini göstermektedir. Watt'ın iddia ettiği gibi Kur'ân'ın vahyi getiren varlıktan “Ruh” veya “Rûhu'l Emîn” diye bahsetmesi, onu hiçbir zaman “melek” olarak anmaması bu görüşün gerekçesini oluşturmaktadır. Söz konusu Ruh ile melekler arasında bir ayırım yapılarak, Ruh'un meleklerin en üst derecesi ve Allah'a en yakın olanı olduğu ifade edilmiştir.⁶⁵

Nitekim Fazlurrahman'a göre konuyla ilgili âyetler incelendiği zaman bu âyetler bizi, Hz. Peygamber'e bir melek gelmediği, Hz. Peygamber'e vahiy getirenin de Kur'ân'ın "güvenilir ruh" diye tanımladığı "kutsal ruh" olduğu sonucuna götürmektedir.⁶⁶ Fazlurrahman, meleği dışa aksettirilmiş harici bir varlık olarak görmez. Ona göre sünnilik, kısmen amaca uygun yorumlanan kısmen de uydurulan hadislerle ve büyük ölçüde bu hadislere dayanan Kelam ilmi vasıtasıyla, Hz. Peygamber'e indirilen vahyi kulak vasıtasıyla işitilen, onun dışında olan bir şey haline getirmiş ve kalbe gelen melek ya da ruhu tamamıyla dışarıda bulunan bir aracı olarak görmüştür.⁶⁷

⁶⁵ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s., 153-154.

⁶⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 155.

⁶⁷ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 43.

O, meleğin vahyin haricinde bir unsur olduğu görüşünü kabul etmeyerek söz konusu vahiy meleğinin müstakil mevcudiyeti konusunda kendisine has görüşleri savunur. Bilindiği gibi haricen meleğin varlığını ifade eden birtakım vakıalar bulunmaktadır. Ancak Fazlurrahman bu tür vakıaların maddi olarak yaşandığını kabul etmemektedir. O, Peygamber’e gelen ilk vahiyle ilgili görüşlerini şu cümlelerle dile getirir: *“Hz. Muhammed hakkındaki ilk bilgiler, bu tecrübenin bir rüya halinde veya yarı uyanıkken vuku bulduğu ya da o hallerle birlikte ortaya çıktığına işaret ederler. Çünkü bu tecrübeyi anlattıktan sonra Hz. Peygamberin "sonra uyanırdım" dediği kaydedilir.”*⁶⁸ Fazlurrahman, daha çocuk yaşlarda iken Hz. Peygamber’in göğsünün yarılması hadisesi olan İnşirah meselesini de Hz. Peygamber’in göğsünün Cebrâil tarafından açılarak, kalbinin temizlendiği şeklinde geniş bir efsane ağı olarak görmektedir.⁶⁹ Miraç hadisesine de aynı açıdan bakarak görüşünü şu cümleler ile ifade eder:

*“Ancak Hz. Peygamber’in ruhi tecrübeleri, daha sonraları, özellikle Sünnilik teşekkül etmeğe başladığı sırada, hadisler tarafından işlenerek Hz. Muhammed’in miraç hadisesi ile ilgili bedenlen vuku bulmuş eşsiz canlı bir olay haline sokulmuş ve daha da sonraları miraç sırasında Hz. Peygamber’in bindiği hayvan; yedi gök tabakasının her birinde kalışı; Âdem’ den İsa’ya kadar geçmiş asırların peygamberleri ile konuşmaları hakkındaki bütün canlı ayrıntılar ortaya konmuştur... ancak her iki halde de Sünniler tarafından İsa’nın göğe çıkışına benzer bir biçimde geliştirilip, hadislerle desteklenen Mi’rac anlayışı, malzemelerini çeşitli kaynaklardan alan tarihi bir kurgudan başka bir şey değildir.”*⁷⁰ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Fazlurrahman Cebrâil’in harici varlığını ispat eden mirac hadisesini tarihi bir kurgu olarak görmektedir.

Ruh’un mahiyeti konusunda da Ruh’un aslen vahyin muhtevası olduğu, Peygamber’in kalbinde oluşan ve ihtiyaç olduğu zaman vahiy şekline dönüşen bir kuvve veya bir duyu veya bir araç olduğu ileri sürülmüştür.⁷¹

⁶⁸ Fazlurrahman, *İslâm*, s.17.

⁶⁹ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 22.

⁷⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, s.18-19.

⁷¹ Fazlurrahman, *Ana Konuları ile Kur’ân*, s. 209-210.

Cebrâil'i vahyin haricinde bir unsur olarak görmeyen Fazlurrahman Peygamber'in vahiy almasını izah ederken vahiy olgusunu şu şekilde ele almıştır: Ruhanî bir şiddetle yoğunlaşırsa kişi ile nesneler arasındaki uzaklık tamamen kalkar ve bütün her şey apaçık görülür, sesler işitilir, seçilir bir durum alır. Böylece içten gelen ruhani his somut bir şekil kazanır. Peygamber'in vahiy olayında hissettikleri manevi şeyler olmasına rağmen bu hisleri doğrudan kelimelere dökmüştür. Bütün ruhani hislerde aslında şiddet artınca durum her zaman aynıdır.⁷² Özetle diyebiliriz ki ona göre vahiy, Peygamber'in kalbinde potansiyel olarak bulunan ve ihtiyaç halinde somut lafızlara dönüşebilen bir olgu ve araçtır. Ona göre vahiy esnasında Peygamber'in şuurunun normal olduğu Ehl-i Sünnet tarafından kabul edilmiş ve hatta açıkça ifade edilmiştir. Yine ona göre Ehl-i Sünnet vahyin objektifliğini korumak amacıyla Melek'in bir dış varlığı olduğunu ya da sesin dışarıdan geldiğini iddia etmiştir. Bu aşamadan sonra Hz. Muhammed'i Cebrâil ile halk huzurunda konuşur bir şekilde gösteren ve Cebrâil'in görünüşünü canlı bir şekilde tasvir eden hadisler uydurulmuş ve kabul görmüştür. "...Ey Muhammed, apaçık Arap diliyle uyaranlardan olman için onu Cebrâil senin kalbine indirmiştir." ayeti bu hususa aykırı düştüğü halde Cebrâil'in ve vahyin bir dış varlığa sahip olduğu fikri, Müslümanların geneli tarafından öylesine kabul edilmiştir ki, gerçek durum buna karşı bir küfür teşkil eder.⁷³

Seyyid Ahmed Han (1898) da peygamberlerin vahyi melek vasıtasıyla değil, sahip oldukları kabiliyetlerle işitme neticesinde aldıklarını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre meleklerin gerçekte bir varlığı yoktur. Melekler, insandaki sezgisel biliş, sudaki akışkanlık ve taştaki katılık gibi yaratılmış nesnelerin hususiyetleridir. Hal böyle olunca onların konuşmaları da söz konusu değildir.⁷⁴ Muhammed İzzet Derveze (1984) de Ahmed Han'ın iddiasına yakın bir iddiada bulunarak vahyi, vicdani bir mahiyet olarak tarif eder.⁷⁵

Melek konusunda yukarıdaki gibi görüşler serdedilen çağdaş dönemde din ise kültürün bir parçası olarak ele alınmış din ile kültür kavramları diğer bir tabirle vahiy ile vakıa arasında teşekkülleri açısından bir bağlantı kurulmuştur. Din, belirli bir zaman diliminde bir toplum tarafından temsil edilmiş ve yaşanan asrın ihtiyaçlarına uygun

⁷² Fazlurrahman, *Ana Konuları ile Kur'ân*, s. 201-202.

⁷³ Fazlurrahman, *İslâm*, s.18-19.

⁷⁴ Mustafa Öz, "*Ahmed Han, Seyyid*", DİA., s. 74.

⁷⁵ Metin Yiğit, *Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'i-Zannî Diyalektiği*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân ve Dil Sempozyumu Bildirileri, Van 2001, s.140.

olarak kültüre dönüştürülmüştür. Müşahhas, kendinde sabit, bizatihi bir din yoktur. Aksine, gelecek tarihi anlara uygun olarak geliştirilmesi mümkün muayyen bir tarihte ortaya çıkmış muayyen bir topluma ait kültür bulunur. Bu iddiaların sahiplerinden biri olan Hasan Hanefî vahyin salt ilahi olmadığını bilakis ilahi-beşeri bir terkiplerle oluştuğunu iddia eder. Hanefî'nin ilgili konu hakkındaki ifadeleri şu şekildedir:

“Sebepsiz olarak inmiş hiçbir ayet veya sure yoktur. Sebep; ortam, hadise veya ayetin içinde indiği çevredir. Nuzûl lafzı yukarıdan aşağı inmeyi ifade ediyorsa sebep lafzı da aşağıdan yukarı yükselişi ifade eder. Ayet, ancak sebebin gerçekleşmesinden sonra nazil olunca, aşağısı yukarının sebebi olmuş olur. İslam'ın gerekçesi ve vakıya uygun bir din olduğu şeklindeki yaygın değerlendirmenin kaynağı da bu husustur; olgunun fikirden, hadisenin ayetten önce bulunması hususu. Önce toplum, sonra vahiy, önce insanlar sonra Kur'ân, önce hayat sonra fikir.”⁷⁶ Zira "vahyin (malzeme) kaynağı kelama çağrıda bulunan gerçeğin (vakıa) bizzat kendisidir.”⁷⁷

Görüldüğü üzere vahiy olayında Cebrail faktörü etkisiz eleman olarak algılanmaktadır. Vahyin kaynağı olarak ta mutlak manada Allah'a değil aynı zamanda vakıya da işaret edilmektedir. Nasr Hamid Ebû Zeyd (2010) de Hanefî ile aynı minvalde düşünür. O, nuzûl sürecinin teşekkül ve teşkil olmak üzere iki dönemden oluştuğunu belirtir. Ona göre teşekkül döneminde olgudan nassın sahibine doğru seyredip çıkan bir diyalektik ile nass oluşmaktadır. Teşkil döneminde ise nass olguyu biçimlendirmektedir.⁷⁸ İlgili konu hakkında Ömer Özsoy da Ebû Zeyd ile aynı minvalde düşünür. Ancak ona göre teşkil döneminin de teşekkülle birlikte başladığını, teşekkülün bitmesi ile bu etkileşimin nassın olguyu şekillendirmesi şeklinde tek taraflı olarak devam ettiğini söylemek daha doğrudur.⁷⁹

Vahyin kaynağı ve Cebrail faktörü konusunda modernistlerin görüşleri toparlanacak olursa şu sonuçlara ulaşılmaktadır: Cebrail geleneksel kanıda iddia edildiği

⁷⁶ Metin Yiğit, *Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'i-Zannî Diyalektiği*, s.144.

⁷⁷ Hasan Hanefî, *Teoloji mi Antropoloji mi?* ter. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.D., 1987, c.XXIII, s.525,

⁷⁸ Metin Yiğit, *Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'i-Zannî Diyalektiği*, s.144.

⁷⁹ Ömer Özsoy, *Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Nass-Olgı İlişkisi Bağlamında Ulumu'l-Kur'ân Eleştirisi*, İslami Araştırmalar, c. VII, sayı 3-4, 1994, s. 241.

gibi harici varlığa sahip bir unsur değildir. Vahyin kaynağı ise vahyi şekillendiren vahyin inzaline sebep olan vakıdır.

1.2.2. Mana ve Lafız Açısından Vahiy

Bir grup modernistin vahyin kaynağını vakıa olarak gördüklerini belirtmiştik. Diğer grubu oluşturan modernistler ise vahyin kaynağını mana ve lafız olarak iki yönlü ele almaktadır. Bu gruptaki modernistlerin görüşleri ise şu şekildedir:

Fazlurrahman vahyi iki yönlü ele alarak lafzi boyutunun Hz. Peygamber'e ait olduğunu iddia eder. Onun bu kondaki görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Kur'ân yanılmazlığı ve manasının ezeliği anlamında tamamen Allah Teala (cc)'nın kelimidir. Ancak vahyin sözlü/lafzî boyutu Hz. Peygamber'in kalbinden diline süzülüp oradan fizik dünyaya çıkması dolayısıyla Hz. Peygamber'in tarihsel kişiliği ile sıkı bir irtibat halindedir. Ona göre Kur'ân'ın lafzî boyutu için vahyin Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilmiş bir tür yorumlama biçimidir diyebiliriz. Bu yönüyle Kur'ân'ın tazammun ettiği gerek ahlaki öğretiler gerekse hukukî normlar, tarihin belli bir döneminin mevcut sosyo-kültürel ortamına hitabettiği için başka bir tarihe ve coğrafyaya aynen taşınamaz ve tekrarlanamaz.⁸⁰ O, sünni düşüncesinin, "Kur'ân hem tamamıyla Allah Kelâmı'dır hem de olağan anlamda tamamıyla Hz. Muhammed'in kelâmıdır" diyecek fikri yeterlilikte olmadığını belirtir.⁸¹

Çağdaş dönemin temsilcilerinden olan Mustafa Öztürk'ün konu hakkındaki görüşünü ifade eden pasaj da aynı manada olup şu şekildedir:

"... vahyin inzal keyfiyetiyle ilgili şahsi fikrim, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e mana ve mefhum olarak intikal ettiği, dolayısıyla onun tarafından Arap dilinin kâhplarına döküldüğü yönündeki üçüncü görüşle aynı istikamettir. Ancak bu görüş başta belirtilen sebeplerle öteden beri şaz olarak kabul edilmiştir. Bu mesele bir yana, vahyin ya da inzal kelimesiyle ifade edilen Allah-peygamber iletişiminin nasıl gerçekleştiği meselesi her halükarda gizemlidir. Bu gizem ve sır perdesini kaldıracak verilere sahip olmamakla birlikte, konuyla ilgili bir kanaat sahibi olduğumu belirtmeliyim. Fakat hal-i hazırda zamanın ruhu ve entelektüel vasatın

⁸⁰ Ebubekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi- Fazlurrahman'ın Düşünce ve Eserlerinin Eleştirisi*, Ravza Yay., İstanbul, 2015, s.26.

⁸¹ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 43.; Fazlurrahman'ın vahiy anlayışı hakkında detaylı bilgi için bkz. M. Abdulkadir Yılan, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Çorum, 2013.

gayr-i müsait olduğuna ilişkin düşüncem sebebiyle, bu kanaati paylaşmak istemiyorum.”⁸²

Öztürk ilgili konu hakkındaki görüşlerini cihad ayetleri ile ilgili bir yazısında daha da açık bir hale kavuşturur. Ona göre Kur’ân’ın hem lafız hem mana itibariyle inzal edildiğini kabul etmek, cihad ve kıtal meselesinde kullanılan politik dilin bizzat Allah’a ait olduğunu söylemeyi gerektirir. Ancak vahyin salt mana ve mefhum olarak inzal edildiğini kabul etmek ise söz konusu dilin Hz. Peygamber tarafından formüle edildiğini, dolayısıyla Allah katından genel muhteva ve perspektif olarak aldığı vahyin ışığında konjoktürel gelişmelerle ilgili yol haritasını kendisinin belirlediğini söylemektir. Öztürk, ikinci ihtimalin daha makul olduğunu, cihad ve kıtal ayetlerinin lafzının Hz. Peygamber tarafından oluşturulduğunu iddia eder. Ona göre bu durum kabul edilmediği zaman "Allah’ın ahlakiliği" meselesi gündeme gelmektedir.⁸³

Ayetlerden yola çıkarak aynı minvalde benimsenen, konu ile ilgili yukardakilerden farklı sayılabilecek bir diğer görüş daha vardır ki bu görüşün sahibi çağdaş dönem temsilcilerinden kabul edilen Süleyman Ateş’tir. Ona göre Kur’ân’ın manası Allah tarafından Cebrâil’e indirilmiş; lafzı ise Cebrâil’den Hz. Peygamber’e intikali esnasında Cebrâil tarafından şekillendirilmiştir.⁸⁴ Ateş, bu konudaki fikrini *إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ* “O, şerefli bir elçinin (Cebrâil’in Allah’tan alıp getirdiği) sözüdür”⁸⁵ ayetinin tefsiri mahiyetinde yaptığı açıklama esnasında şu cümlelerle ifade etmektedir:

*“Allah’ın emriyle Muhammed’e vahyetmek üzere görevlendirilen melek, ya doğrudan Allah’tan aldığı manaları veya daha önce Allah’ın Musa’ya ve O’ndan sonraki peygamberlere verdiği anlamları, Arap dilinin kalıplarına sokarak Allah’ın emriyle Hz. Muhammed’e vahyetmiştir. Kur’ân-ı Kerim’in yalnız anlamı değil, söz kalıpları da meleğin vahyidir. Ancak doğrudan Allah’tan veya önceki kutsal kitaptan alınan manaları söz kalıplarına döküp Hz. Muhammed’e veren melektir... onları Arapça kalıplara döken melek olduğu için bunlara meleğin sözü denilmiştir.”*⁸⁶

⁸² Mustafa Öztürk, *Hiz. Peygamber ve Vahiy*, Gaziantep Üniversitesi Havra Kültür Merkezi, Gaziantep 2015, s. 211-217.

⁸³ Mustafa Öztürk, *Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları*, İslâm Kaynaklarında, Geleneginde ve Günümüzde Cihad, Kuramer, İstanbul, 2016, s.155.

⁸⁴ Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerim Meleğin Vahyidir*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, t.y., s.6-16.

⁸⁵ Tekvir, 81/19.

⁸⁶ Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, XI, 515.

Ateş'e göre vahyin manası Allah'a aittir. Cebrail bu manayı Allah'tan aldıktan sonra kendisi Arapça kalıplara sokarak Peygamber'e bildirmiştir.

Vahyin lafzi boyutunun Hz. Peygamber'e ait olduğu fikri benimsendiği takdirde Hz. Peygamber'in ümmiliği konusu akla gelmektedir. Çünkü ayetlerin herkesi aciz bırakacak derecede muciz ve mu'ciz oluşunun yanı sıra kullanılan usluptaki belâgat yapısı ümmî birinin başarabileceği bir durum değildir. Bu sebeple ümmilik konusu çağdaş dönemde ele alınan diğer bir husus olmuştur. Modernistler ve oryantalistler arasındaki etkileşimin bariz bir şekilde görüldüğü noktalardan birisi bu konudur. Tıbbi oryantalistlerde olduğu gibi çağdaş dönemde de ümmilik kavramı okuma yazma bilmeyen değil kitabî bir geleneğe mensub olmayan kişi manasında ele alınmaktadır.

Modernistlerin bir kısmı Peygamber hakkında ümmiliği bazen bir eksiklik gibi görmüşler ve ümmilik kavramını genel kanıdan farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Oysaki Peygamber'in ümmî olması onun bir eksikliği değil bilakis Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olduğu konusunda en büyük delildir. Bu hususu Elmalılı Hamdi Yazır şu şekilde dile getirmektedir:

*“Ümmîlik alelâde kimseler hakkında âdeten ilim eksikliğini ifade eden bir noksan sıfat iken bir ümmînin okuyup yazanlardan fazla âlim olması Allah tarafından hilâf-ı âdet olarak bilâ kesbin mevhûb bir kemâl-i fitriyeye delalet eder. Ve binaenaleyh kemâlât-ı ilmiyye ve ameliyesi okuyup yazanları âciz bırakan bir peygamber hakkında her türlü şüpheyi kat eden ve onun doğrudan doğruya Allah tarafından gönderilmiş bulunduğunu biz-zarure isbat eden harikulade bir sıfat-ı kemal, yani bir mu'cizedir.”*⁸⁷

Bu zümreye dahil olan isimlerden biri İlhami Gülerdir. Güler de, ümmî kavramının Kur'ân'daki kullanımı itibari ile okuma yazma bilmeyen kişi anlamında kullanılmadığı görüşündedir. Bu görüşünü şu meyanda ifade eder. Ümmî, “anasından doğduğu gibi duran kişi” manasında okur-yazar olmayan kişiler için kullanılmaktadır. Ancak Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde bu kavram Ehl-i kitap (özellikle Yahudiler) tarafından hiçbir kitaba inanmayan müşrik Araplar'ı nitelemek için kullanılıyordu. Kur'ân da bu kavramı bu manada kullanmıştır. Dolayısıyla Peygamber'in ümmî oluşu

⁸⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat Yay., İstanbul, 1971, c. IV, s. 2297-2298.

okuma yazma bilmediğini değil, onun herhangi bir kitabî dine mensup olmadığını ifade etmektedir.⁸⁸

Aynı minvalde iddiada bulunan bir diğer isim Mustafa Öztürk'tür. Onun konu hakkındaki ifadeleri ise şu şekildedir: *“Herşeyden önce “ümmî” ve ümmilik, Kur’ân’da “kitâbî”liğin zıddını, dolayısıyla Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi geçmiş dönemlerde vahiy ve peygamberlik geleneğine sahip olmamayı ifade etmektedir... Şu halde Hz. Peygamber’in ümmî sıfatı, risalet öncesi dönemde tıpkı Arap toplumunun diğer fertleri gibi vahiy metnine sahip olmamayı ifade eder.”*⁸⁹ Ümmilik konusunda Öztürk de oryantalistlerle aynı fikirdedir.

Çağdaş dönemde konuyla ilgili serdedilen görüşleri kısaca şu şekilde özetlememiz mümkündür: Hz. Peygamber,- meleğin varlığını kabul edenlere göre- Cebrâil’in getirdiği vahyi –meleğin varlığını kabul etmeyenlere göre- kalbinde vuku bulan ilhamları ve yansımaları yazıya geçirmiştir. Mana ona ait olmasa bile, vahyin dışı dönük yüzü olan lafız Peygamber'e aittir ve onun dil bilgisi ve ifade gücünün bir ürünüdür. Bu yaklaşım çerçevesinde dil kültürle çok sıkı bir ilişki içinde olduğu için o günün mevcut sosyal hayatı ve kültürü Kur’ân metninde büyük önemi haiz durum belirleyici rol oynamaktadır. Böyle olunca Peygamber kendi bilgi, dil, eğitim düzeyi ve içinde yaşadığı sosyal çevre ve bu çevrenin kendisine sunmuş olduğu şartların yani tarihsel durumun etkisiyle bu metni meydana getirmiştir.

Söz konusu mesele hakkında yapılan bu açıklamalara birtakım tepkiler olmuştur. Nitekim Zerkânî (ö.1948), bu hususta *“Menâhilü'l-İrfan”* adlı eserinde şöyle bir değerlendirmede bulunur:

“İnsanlardan bazıları saçmalayarak: “Cibrîl-i Emin, Rasulullah (s.a.v)’a Kur’ân’ın manalarını indirmiştir. Rasulullah (s.a.v)’da o manaları Arab diliyle anlatmıştır” diye iddia etmişlerdir. Diğer bir grup da: “Kur’ân’ın lafzı Cibrîl-i Emin’e aittir, çünkü Allah Teala ona yalnız Kur’ân’ın manasını vahyedyordu” diye iddia etmişlerdir. Bu her iki iddia, günahı gerektiren batıl sözlerdir, Kitab, Sünnet ve icmanın açıklamasına zıttır, kendisiyle yazı yazılan mürekkep kadar değeri yoktur. Benim inancıma göre bu iki iddia Müslümanların kitaplarına gizli olarak sokulmuştur. Bu

⁸⁸ Ömer Özsoy - İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’ân (Sistemik Kur’ân Fihristi)*, Fecr Yay., Ankara, 2014, s.6. 13.dipnot

⁸⁹ Mustafa Öztürk, *Kur’ân Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yay., İstanbul, 2016, s.92-93.

iki iddiaya göre Kur'ân'ın lafzı Hz.Muhammed (s.a.v)'e veya Cibrîl-i Emin'e ait ise Kur'ân nasıl mûciz olur (benzerini getirmekten beşeri nasıl aciz bırakır?) Sonra Kur'ân'ın lafzı Allah'ın değilse Kur'ân'ın Allah'a nisbeti nasıl sahih olur? Halbuki, Allah Teala Hazretleri: “Eğer Müşriklerden biri, senden eman dilerse eman ver! Ta ki, Allah'ın kelamını dinlesin, sonra onu emin olduğu yere kadar ulaştır”⁹⁰ buyuruyor ve kelamı kendisine nisbet ediyor.”⁹¹

1.3. Değerlendirme

Oryantalistler vahyin kaynağı konusunda herhangi bir itibar ya da kayıt gözetmeksizin mutlak manada vahyin kaynağı olarak Peygamber'i işaret etmektedirler. Bu konuda onların görüşleri de farazi olarak –tıpkı çağdaş dönemde olduğu gibi- vahyin manasına ve lafzına itibarla olmak üzere ele alınırsa daha sağlıklı bir mukayese yapabilme ve mukayesenin sonucunu daha net görebilme imkânı doğmaktadır. Oryantalistlerin konuya ilişkin görüşlerinin mutlak bir yaklaşımla olduğunu ifade etmiştik. Aynı görüşü mana ve lafız itibari çerçevesinde ele alırsak ulaşacağımız sonuç; vahiy hem mana açısından hem de lafız açısından Peygamber'in ürünüdür şeklindedir. Çağdaş dönemde ise bir grup modernistin konuya ilişkin görüşü vahyin menşei vakıadır şeklindedir. Diğer gruba göre ise vahyin menşei, manası itibari ile Allah'tır, lafzı itibari ile Peygamber'dir şeklindedir.

Tarafların (oryantalistler-modernistler) konu ile ilgili görüşleri incelenip mukayese edildikten sonra mukayesenin sonucu olarak elde edilen ortak ve farklı noktalar şu şekilde ifade edilebilir: Vahyin lafzının Peygamber'e ait olduğu konusunda her iki taraf da aynı fikirdedir. Ama vahyin manasına itibarla kaynağı konusunda taraflar aynı fikirde değildir. Çünkü oryantalistlerde mana açısından da kaynak Peygamber iken, modernistlerde mana açısından kaynak bir gruba göre Allah'tır diğer gruba göre vakıadır.

Konunun birinci saç ayağı -vahyin manası itibariyle- üzerinde oryantalistlerden farklı, modernistlerle aynı fikri savunan ama konunun ikinci saç ayağı –vahyin lafzına

⁹⁰ Tevbe 9/6.

⁹¹ ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah.: Ahmet b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ty., c.I, s. 45.

itibarla- üzerinde her iki gruptan da farklı olan bir iddia daha vardır. O iddia ise vahyin lafzının Peygamber'e intikali esnasında Cebrâil tarafından oluşturulduğu iddiasıdır.

Taraflar arasında ortak nokta olarak tespit ettiğimiz bir diğer husus ise melek kavramıdır. Nitekim iki taraf da meleği harici varlığı olmayan bir nesne olarak algılamaktadır.

Hiz. Peygamber'in ümmî olması konusunda da iki tarafın temsilcileri arasında görüş birliği içerirse olanlar mevcuttur. Bu yaklaşımda ümmilik herhangi bir kitaba tabi olmayan anlamında ele alınmıştır. Bunun bir neticesi olarak da Peygamber'in okuma yazma bildiği iddia edilmiştir.

2. KUR'ÂN METNİNİN MEVSUKİYETİ

Kur'ân metninin mevsukiyeti denilince Kur'ân'ın nazil olmaya başladığı ilk andan günümüze kadarki geçirdiği süreç içerisinde değişikliğe uğrayıp uğramadığı sorusu akla gelmektedir. Çok uzun bir süreci ifade eden bu zaman dilimi, ilk ayetlerin nazil olduğu andan itibaren başlamaktadır. Hiz. Peygamber'e nazil olan ayetlerin ne kadarının ne zaman yazıldığı, yazılan ayetlerin cem edilmesi, heyet tarafından istinsah edilerek çoğaltılması, metnin noktalama işlemine tabi tutularak daha sonra harekelenmesi bu uzun sürecin en çok tartışılan ilk basamaklarını oluşturmaktadır. Daha çok tarihi süreç bağlamında değerlendirilen bu başlıkların yanı sıra yedi harf meselesi, ayetler arasındaki uyum ve gramer hataları gibi doğrudan metnin kendisine taalluk eden konular da metnin mevsukiyetini oluşturan alt başlıklar konumundadır.

Çalışmanın bu kısmında söz konusu basamaklarda metinden bir şey eksildi mi; metne dışardan ekleme yapıldı mı? Yapılan işlemler resmi olarak mı yoksa siyasi amaçla mı yapıldı? gibi soruların yanı sıra ayetler arasında uyumsuzluk var mıdır? Metinde gramer hataları bulunuyor mu? sorularının cevapları içerisinde tarafların görüşleri mukayese edilecektir.

2.1. Müsteşriklerin Görüşleri

Müsteşriklerin Kur'ân'ı tetkik ettikleri konulardan biri de Kur'ân metninin sıhhati konusudur. Müsteşrikler bu konuya diğer hususlardan daha fazla önem göstermişlerdir. Metni sıhhati açısından incelerken sürekli kendi kitaplarıyla mukayese etmişlerdir. Onlar bu konuda kendi semavi kitaplarında görülen tahrifin Kur'ân için de

söz konusu olduğunu bu sebeple Kur’ân metninin de metin tenkidine tabi tutulması gerektiğini iddia etmişlerdir. Bu iddia bazen açık bir şekilde bazen de satır arasında oryantalizmin dilinde kendini ifade etme fırsatı bulmuştur. Nitekim H.A.R. Gibb’e göre Hadisler eleştirilmiş tenkitli bir yaklaşımla ele alınmıştır. Ancak Kur’ân, hiç bir eleştiriye maruz kalmamış, tenkitli bir yaklaşımla ele alınmamış tamamen dokunulmaz kalmıştır. Ona göre bunu daha önce kimse yapamamış sadece birkaç Hintli⁹² liberal ve birkaç Arap sosyalist, Kur’ân’ın harfiyen Allah’ın vahyi olmadığını sorgulayabilmiştir.⁹³

Kur’ân’ın korunmuş olması oryantalistler arasında tartışmalı noktalardan biridir. Batı’da Kur’ân’ın metinleşme tarihine ilgi XIX. y.y. sonları ile XX. y.y.’ın başlarına tekabül eder. Modern zamanlarda oryantalistler Kur’ân’ın korunması tartışmasına Theodore Nöldeke’nin *Geschichte des Qurans* adlı çalışması ile girmişlerdir. Nöldeke sonrasında ise bir Yahudi Macar olan Ignaz Goldziher’in *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* adlı eseri gündemi tutmuştur.⁹⁴

Müsteşriklerin yaptığı çalışmaların büyük bir kısmını Kur’ân metninin değişmeden güvenli bir şekilde gelip gelmediği konusu oluşturmaktadır. Son zamanlarda yapılan akademik çalışmaların içeriğinde metnin sıhhatinden çok artık Kur’ân metninin dili ve üslûbu ile metnin bizzat tefsirine doğru yönelmeye başladığı gözlenir. Ancak şu var ki, çalışmaların metnin üslubu ve tefsiri üzerine yoğunlaştığı gözlenirse de temelde metnin dili, üslubu ve yorumu üzerine yapılan çalışmaların sonuç itibari ile metnin sıhhati ve muhafazasına yönelik tarihsel tartışmaları sıkça gündeme taşıdığı söylenebilir. İlgili konu hakkında oryantalistlerin görüşleri incelendiği zaman metnin aslına eklemelerin yapıldığı, metnin aslından kaybolan bölümlerin olduğu, metinleşme süreci hakkındaki şüpheler gibi başlıklar karşımıza çıkmaktadır.

⁹² Modernizmin etkin bir şekilde Hindistan topraklarında görülmesinin sebeplerinden biri ilk oryantalist çalışmaların bu coğrafyalarda ortaya çıkmış olmasıdır. Nitekim James Mill kaleme aldığı “*History of British India*” isimli eserinden sonra siyasi açıdan Hindistan’daki yapılanmanın oryantalizmle ilişkisini kurar. Bu ilişki ilk bakışta siyasi görünse de diğer fikir alanlarına da yansımaları kaçınılmaz görünmektedir. Nitekim önce Paris’te daha sonra Londra’da ve 1832’de Hindistan’da kurulan ve dergiler çıkaran oryantalist dernekler de bu durumu teyit eden örneklerdendir. Bkz. Ahmet Davudoğlu, *Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine*, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, s.43. Ayrıca bkz. Yücel Bulut, *Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine*, s.29.

⁹³ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s. 125.

⁹⁴ Bilal Gökçır, *Modern Dönemde Kur’ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur’ân’ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2012, sayı 27, s.9.

2.1.1. Metnin Aslına Eklemelerin Yapıldığı

Metnin aslında bulunmayan harici unsurların metne daha sonra eklendiğini iddia eden isimlerden biri Theodor Nöldeke'dir. Bu duruma ise hurûf-u mukattaları örnek gösterir. O, bazı surelerin başında bulunan hurûf-u mukattaa ile ilgili olarak bu harflerin, Kur'ân'ın cemi esnasında sûrelerin alındığı kişilerin isimlerini ifade ettiğini öne sürer. “ *Bu harfler Zeyd'in ilk nüshasında surelerin alındığı kişilerin adlarına işaret etmektedir ve salt ihmal sonucu Kur'ân'ın son şekline de katılmıştır.*” yorumunu yaparak ilerleyen satırlarda kendine bir reddiye mahiyetinde şöyle devam eder: “*Harflerin salt ihmal eseri Kur'ân'da kaldığı da bir yana bırakılması gereken iddialardandır. Zira, Zeyd gibi meseleyi iyi bilen birinin, hem de iki defa metin üzerinde çalıştıktan sonra böyle bir dalgınlığa düşmüş olması mümkün değildir.*”⁹⁵ Nöldeke'nin burada Zeyd b. Sâbit'in rolüne dikkat çektiği görülmektedir. Zeyd b. Sâbit oryantalistler tarafından meseleyi çok iyi bilen biri olarak vasıflandırılmaktadır. Modernistler ise ilerde ele alınacağı gibi komisyonun başında Zeyd b. Sâbit'in bulunmasını siyasi bir faaliyet olarak yorumlamaktadır.

Jeffery, asıl metne dahil olmadığı halde sonradan eklenen kısımların olduğunu savunan bir diğer müsteşriktir. O, ‘*Sahip olduğumuz (Kur'ân) yüz on bir sure içermektedir*’ diyerek Fatiha suresi ile Muavvizetan olarak da bilinen Felak ve Nas surelerinin Kur'ân'ın bir parçası olduğunu kabul etmemektedir. Ona göre Fatiha Suresi tarz açısından diğer surelerden farklı olduğu için Kur'ân'dan sayılamaz. Kur'ân metninde yer alması ise Yakın Doğu'da kutsal kitaplar için uygulanan bir geleneğin gereğidir. Bu geleneğe göre Fatiha kitaba başlarken bir dua mahiyetindedir.⁹⁶

2.1.2. Metnin Aslından Kaybolan Bölümlerin Olduğu

Müsteşrikler tarafından metnin muhafazasına dair gerekli önemin gösterilmediği, büyük bir önemi haiz olan besmele gibi bir konunun unutulabildiği iddia edilmektedir. Yine bu ihmalkarlık neticesinde metnin tahriflere uğradığı ve zayi olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum İncil ile mukayese edilerek aralarında aynı işleme tabi tutulmuşlardır gibi bir bağlantı kurulmaya çalışılmaktadır.

Theodor Nöldeke, metnin aslına eklemelerin yapıldığı iddiasının yanı sıra metne dahil olduğu halde kaydedilmeyen kısımların da olduğunu savunur. Besmele konusunu

⁹⁵ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, s.77.

⁹⁶ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine*, s.136.

ele alırken Tevbe Suresi’nde Besmele’nin bulunmamasını oryantalizmin fikir süzgecinde şöyle yorumlar; “*Böylece iki sure (Enfâl-Tevbe) arasında Besmele’nin yazılmasının unutulduğu veya yazılan Besmele’nin metin zayiinden dolayı kaybolduğu, sonrakilerce de Kur’ân’da değişiklik yapmak korkusu ile eklenmesine cesaret edilemediği sonucuna varılacaktır. İbrani İncil’in dikkate değer bazı metin özellikleri de, benzer şartlardan doğmuştur.*”⁹⁷ Nöldeke’nin bu ifadelerinden sahabeye karşı tutumunun modernistlere göre daha insaflı olduğu anlaşılmaktadır. O, sahabenin Kur’ân’a bir şey ekleme konusunda temkinli olduklarını, olmayan bir şeyi ekleme hususunda korktuklarını kabul etmektedir. Modernistler ise metinleşme sürecinde - ayetlerin tertibi ve nesh konusunda da ele alanacağı üzere- sahabenin kendi içtihatları ile hareket ettiklerini iddia etmektedirler. Metnin aslına eklemelerin yapıldığını savunan birinin sahabe konusunda insaflı olması tutarsız gibi görünebilir. Ancak huruf-u mukattaa konusunda Nöldeke’nin salt ihmal sonucu vurgusu ve daha sonra bu iddiayı göz ardı etmesi önemlidir. Sahabe kendileri isteyerek kasıtlı bir şekilde bir şey eklemekten çekinip korkmuşlardır. Nöldeke’ye göre ekleme olan kısımlar ise kasıtlı olarak değil ihmal sonucu metne kaydedilmiştir.

Asıl metinden kaybolan bölümlerin olduğunu savunan bir diğer isim Jeffery’e göre Kur’ân’da gerçek metinle ilgisi olmayan daha sonra eklenmiş ek kısımların olabileceği gibi elimizdeki Kur’ân metninde eksik kısımların olduğu da şüphe götürmez bir gerçektir.⁹⁸

Eksik kısımların olduğu tezini ileri sürenlerden biri de William Montgomery Watt’tır. Ancak ona göre önem arz eden bir şeyin kaybolduğunu düşündürecek bir neden yoktur. Eksik kısımlar asıl kısımlar değil, tâli olan kısımlardır. Watt bu konuda şu cümleleri kurar:

“Kur’ân’ın cem’i ve tedvini konusunda hangi görüş benimsenirse benimsensin, bazı bölümlerin kaybolmuş olması ihtimali mevcuttur.” O, bu iddiada bulunduktan sonra konu hakkında bir değerlendirmede daha bulunarak “*Bununla birlikte, önem arz eden herhangi bir şeyin kaybolduğunu düşünmek için de hiçbir neden yoktur. Birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çelişen vahiylerin korunmuş olması gerçeği, tâli olanlar*

⁹⁷ Abdurrahman Çetin, *Kur’ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, s.77.

⁹⁸ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur’ân Çalışmaları Üzerine*, s.136.

hariç, Hz. Muhammed'e vahyedilenlerin tamamına sahip olduğumuzun en güçlü delilidir.”⁹⁹ demektedir.

2.1.3. Yazım, Cem ve İstinsah Faaliyetlerindeki Şüpheler

Kur'ân tarihi konusunda ele alınan ve eleştirilen konulardan biri de ayetlerin yazıya geçirilmesi, parça parça yazılı halde bulunan ayetlerin cem edilmesi ve metnin istinsah edilmesi konusudur. Geleneksel Kur'ân tarihinde Kur'ân metni Hz. Peygamber zamanında yazılmıştır. Hz. Ebûbekir zamanında cem edilmiş, Hz. Osman zamanında da istinsah edilmiştir. Bu hususlar rivayetlerle tespit edilmiştir. Oryantalistlerin bütün bu birikimlere şüphe ile yaklaştığı görülmektedir.

Frantz Buhl (1932) vahyin nuzûl sürecinde yazıya geçirildiğine dair kullanılan delillerden biri olan ve Hz. Ömer'in müslüman olması kıssasıyla ilintili olarak anlatılan rivayetin içeriğine önem göstermemektedir. Ona göre “*Sana (Kur'an'ı) okutacağız; sen hiç unutmayacaksın. Artık Allah'ın dilediği hariç, Şüphesiz Allah, açığı ve gizleneni bilir.*” mealindeki A'lâ Sûresi'nin 6. ve 7. ayetleri Mekke döneminin ilk yıllarında vahiy metninin yazılmadığını desteklemektedir. Bunun yanında Hz. Peygamber'in risâletin ilk yıllarında ayetleri sürekli tekrar etmesi sonucu ayetler sahabe tarafından ezberlenmiştir.¹⁰⁰

Jeffery'e göre ise Kur'ân tarihi konusunda Müslümanların geçerli olarak kabul ettiği bilgiler bir teoridir ve büyük oranda hayalidir. Ona göre Peygamber öldüğünde Kur'ân metni toplanmamış, düzenlenmemiş, karşılaştırılmamıştır. Bu o kadar kesin bir şeydir ki bundan daha kesin bir şey yoktur.¹⁰¹ Jeffery'in Kur'ân tarihi konusundaki bu iddiasının modernistler tarafından da desteklendiği görülmektedir. Nitekim Mustafa Öztürk de mevcut Kur'ân tarihini bugünden geriye doğru yazılan bir hikaye olarak görmektedir.

Nöldeke ise istinsah faaliyetinin içeriği hakkında bilgi veren rivayetteki örneğin (tâbut kelimesinin) iyi seçilmiş bir örnek olmadığını, konuyla ilişkisinin zayıf olduğunu savunmaktadır. Bu tezini de şu şekilde temellendirmektedir: Tâbut kelimesi Arapça kökenli olmayıp Habeşçedir. İstinsah heyetinin böylesine teknik bir konuyu tartışması o dönemin ruhuna aykırı bir durumdur. Çünkü istinsah heyetinden önceki Müslüman nesil

⁹⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, s.77.

¹⁰⁰ Frantz Buhl, *Kur'ân*, İ.A., Milli Eğitim Basımevi Yay., İstanbul, 1993, c. VI, s. 1000.

¹⁰¹ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine*, s.137.

bu şekilde ince dilsel tartışmalara aşına değildir ve böyle bir tartışmaya da girmemişlerdir.¹⁰²

Yine Jeffery'e göre Peygamber vefat ettiği zaman toplanmış, karşılıklı okunmuş ve düzenlenmiş bir metin bulunmamaktaydı. Elimizdeki mevcut metin Peygamber'den sonra önde gelen isimler tarafından toplanmıştır. Bu esnada da metnin birçoğu kaybolmuş durumdaydı diğer kısımlar ise dağınık haldeydi.¹⁰³ Jeffery'e göre Zeyd b. Sabit'in üstlendiği ilk cem faaliyeti Hz. Ebubekir için yapılmamıştır. Aslında Zeyd b. Sabit bu faaliyeti Hz. Osman için yapmıştı fakat daha sonra Hz. Osman hadisçiler tarafından istenmeyen adam ilan edilince böylesine bir faaliyetin şerefine nail olmaması için bu faaliyetin Hz. Ebubekir tarafından yaptırıldığı uydurulmuştur.¹⁰⁴ Philip K. Hitti de bu konuda "*Kur'ân ayetleri Peygamber'in hayatı boyunca henüz bir araya getirilmiş değildi*"¹⁰⁵ demektedir.

Wansbrough'a göre elimizdeki Kur'ân'ın günümüzdeki mevcut halini alması en erken hicri II. asrın sonudur. Müslümanların bu konudaki Hz. Osman döneminde Kur'ân'ın toplanması ve çoğaltılmasına dair verdikleri bilgiler sonraki dönemlerin bir uydurması olarak görülmelidir. Modernistlerin görüşlerinde detaylı bir şekilde ifade edileceği üzere Mustafa Öztürk Wansbrough'un bu tavsiyesine uymakta ve Kur'ân tarihini sonradan uydurulan güzel bir hikaye olarak görmektedir. Wansbrough'a göre İslâm'ın ilk yıllarına ait kaynaklar çok sınırlıdır. Sınırlı olmasının yanı sıra bu kaynaklar, teolojik amaçlarla yazılmıştır. Dinî bir tarih anlayışıyla yazılmış birer edebiyat türü oldukları için bilimsel bir değer taşımaz. Kur'ân'ın tarihsel değil, edebi bir analizinin yapılması gerekmektedir. O'nun edebi analizinin neticesinde vardığı sonuç ise Kur'ân'daki söylemlerin vahyin indiği döneme ait olmayıp, daha sonraki bir döneme, hicri III. y.y.'da mezheplerin ortaya çıkış dönemine ait olduğudur. Ona göre mushafın içeriği daha önce de değişik şekillerde vardı. Ancak bütün müslümanların fikir birliğine vardıkları resmi mushafın toplanması olayının hicri II. asrın sonlarından önce gerçekleşmesi mümkün değildir. Wansbrough'un devamı niteliğindeki aşırı şüpheci oryantalistler de Kur'ân'ın edebî, bilimsel, kaynak ve redaksiyon açılarından eleştiri süzgecinden geçirilmesinin gerekliliğini savunmaktadırlar. Aşırı şüpheciler, bu

¹⁰² Mustafa Öztürk- Hadiye Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2018, s. 113.

¹⁰³ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar- Örnek Metinler*, s.119.

¹⁰⁴ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar- Örnek Metinler*, s.122.

¹⁰⁵ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.30.

konudaki geleneksel İslâm kaynaklarına güvenmemektedir. Güvenmemelerinin gerekçesi ise bu kaynakların, anlattıkları ilk dönemleri yansıtmamasıdır.¹⁰⁶

Montgomery Watt konuyla ilgili bütün rivayetlere rağmen Kur'ân'ın cem edilmesinin Hz. Ebubekir zamanında olduğunu kabul etmez; cem faaliyetinin Hz. Osman zamanında olduğunu ileri sürer.¹⁰⁷ Arada kaybolan bölümlerin olduğunu, cümle içinde birkaç kelimeden çıkarılan veya satır arasından elde edilen bir çıkarım olsa da metin günümüze ulaşana kadar içinden eksilmeler olmuş, orijinalliğini kaybetmiştir, Kur'ân ayetleri arasında çelişki vardır gibi tezleri, Watt'ın Kur'ân anlayışına dâhil edebiliriz. Yine Watt'a göre başlangıçta vahiy metni yazıya geçirilmemiş, yazım işi düzenli olarak hicretten sonra yapılmıştır. Metnin bir kısmı Mekke döneminde yazılmış olsa bile yazılan bu metinler hafızaya yardımcı olmaktan başka bir şey ifade etmemektedir.

Richard C. Martin (1938) de Hz. Peygamber'in aldığı vahiyleri hiçbir zaman yazmayı düşünmediğini iddia ederek ayetlerin onun zamanında yazılmadığını ileri sürer.¹⁰⁸ John Tackle de aynı minvalde düşünür. Ona göre Hz. Peygamber, Kur'ân'ın kayda geçirilmesini ne emretmiştir ne de kendisi onu yazılı halde korumayı başarabilmiştir. Ashabtan bazıları, Hz. Peygamber'den aldıkları materyalleri kullanarak kişisel mushaf oluşturmuşlardır.¹⁰⁹ James Kritzeck'e göre de Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in vefatından çok daha sonra bir araya getirilmiştir.¹¹⁰

Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ın yazılmış olmasına şüphe ile bakan oryantalistlerin iddialarını Muhammed Mustafa A'zami (2017) şu ifadelerle özetler:

“...Oryantalistler, Kur'ân şayet Peygamber zamanında kaydedildi ise niçin Ömer, Yemame savaşında hafızların ölmesinden korkup Ebubekir'e onlarla birlikte kitabın birçoğunun da yok olabileceğinden söz etmiş olduğunu sorgularlar. Ayrıca, niçin yazılan malzeme Peygamberin kendi himayesinde alıkonulmamıştır? Şayet alıkonuldu ise niçin Zeyd b. Sabit bunu Suhuf'un hazırlanmasında kullanamamıştır? Buhârî'nin naklettiği ve Müslümanların kabul ettiği bu ifadelere göre bu ayrıntılar oryantalistler

¹⁰⁶ Necmettin Gökçir, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.97.

¹⁰⁷ Montgomery, Watt, *Kur'ân'a Giriş*, ter. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 71.

¹⁰⁸ Hafsa Nasreen, *Oryantalistlerin Kur'ân Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-*, ter. Ozat Shamshiyev, E.R.U.İ.F.D., 2013/1, sayı 16, s.110.

¹⁰⁹ Hafsa Nasreen, *Oryantalistlerin Kur'ân Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-*, s.110.

¹¹⁰ Hafsa Nasreen, *Oryantalistlerin Kur'ân Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-*, s.110.

nezinde ilk yazdırma ve kaydetme çabalarının uydurma olduğunu düşündürmektedir.”¹¹¹ A’zami bu ifadelerle konuyla ilgili rivayetlerdeki detayların oryantalistlere ilgili konu hakkında şüphe uyandırmak için kapı araladığını ifade etmektedir.

2.1.4. Cem ve İstinsahın Arkasındaki Siyasi Saikler

Metnin mevsukiyetine dair ele alınan ve tartışılan konulardan biri de cem ve istinsah faaliyetlerinin arkasındaki temel saiktir.

Nöldeke’ye göre cem faaliyetin arkasındaki saikin Yemâme savaşında hafızların şehit edilmiş olması kuşkuyla bakılan bir durumdur. Çünkü savaşta şehit edilenlerin arasında Kur’ân’ı çok iyi derecede bilenler çok az sayıdaydı. Şehit olanlar İslâm’ı henüz yeni kabul etmiş sahabilerdi. Ona göre cem faaliyetin söz konusu savaşa bağlanması gerçeği yansıtmamaktadır.¹¹²

Jeffery ’in iddiasına göre ise Hz. Osman’ın Kur’ân’ı cem etmesi yalnızca kıraat farklılıklarını ortadan kaldırmak için yapılmamıştır. Bu faaliyet ayrıca tek tip bir metin belirleme amacı ile yapılmış siyasi bir çalışmadır. Hz. Osman’ın Câmiu’l-Kur’ân olarak tanınması Kur’ân’ı onun bir araya getirdiği anlamını ifade etmemektedir. Ona göre Hz. Osman Müslümanları telaffuz farklılığından kurtarmak için bütün Müslümanları Mekke telaffuzunun etrafında toplamıştır. Sahabenin kendi özel koleksiyonlarını oluşturması sonucu Medine, Mekke, Basra, Kufe ve Şam gibi büyük şehir merkezlerinde mushaflarda farklılıklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunun siyasal çözümü ise insanları standart bir metinde birleştirmek, diğer metinlerin imha edilmesidir. Nitekim Hz. Osman da öyle yapmış ve Medine Mushafı’nı resmileştirmiştir.¹¹³

Jeffery’e göre "*Osman tarafından geçerli sayılan metnin, o dönemde var olan birçok metin türünden yalnızca biri olduğunda kuşku yoktur.*" Hz. Osman tarafından resmileştirilen metin ana metin mahiyetindedir. Diğer sahabenin kişisel mushafları ise merkezi otoriteyi ele geçirmeye çalışan rakip metinlerdir. Sağlıklı bir araştırma yapabilmek için bu resmi metnin öncesine gidilmesi gerekmektedir. Hz. Osman’ın Kur’ân’ı çoğaltarak büyük şehir merkezlerine gönderdiği tarihten önce çok sayıda sahabe mushafı bulunmaktaydı ve bunlar merkezi konumu elde etmek için birbirleriyle

¹¹¹ Bilal Gökkır, *Modern Dönemde Kur’ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur’ân’ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar*, s.21.

¹¹² Mustafa Öztürk- Hadiye Ünsal, *Kur’ân Tarihi*, s. 81.

¹¹³ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur’ân Çalışmaları Üzerine*, s.137-38.

rekabet etmekteydiler. Bu rekabetin çözümü olarak heyetin resmîleştirdiği metin ana metin kabul edilmiş, diğerleri ise imha edilmiştir. Jeffery , varlığını iddia ettiği çok sayıdaki sahabe mushaflarını da birbiriyle yarışan 'rakip mushaflar' olarak görmektedir. Birbiriyle rakip olan çok sayıdaki kişisel mushaflar tezinden hareketle de, Kitab-ı Mukaddes geleneğinde olduğu gibi Kur' an tarihinde de içerikleri değişiklikler gösteren birçok farklı Kur'an nüshalarının bulunduğunu dolayısıyla onun da metin tenkidinin yapılmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktadır.¹¹⁴

Yine Jeffery'e göre Kur'ân aslında Peygamber'in kendinden sonra ashabına bırakmak istediği bir kitaptı ama bunu gerçekleştiremeden vefat etti. Peygamber tarafından gerçekleştirilemeyen bu plan daha sonra ashab tarafından hayata geçirilmiştir. Bu işlem aslında yaygın olan görüşteki gibi resmi bir işlem değil kişisel olarak Kur'ân metni toplayan diğer sahabeninki gibi bir koleksiyon çalışması ve metin tespittir.¹¹⁵

Kur'ân'ın metinleşmesi tarihinde Haccac b. Yusuf'un Kur'ân'ın hareke ve noktalanması amacıyla yaptığı çalışma sadece hareke ve noktalama çalışması olmayıp aynı zamanda yeni bir metin tespiti çalışmasıdır. Böylece Kur'ân'ın tarihi sürecinde metnin bir kaç kez yeniden oluşturulduğu şeklinde kendine özgü bir tezi savunan Jeffery, bu yolla Kur'ân'ın metinleşmesi tarihinde bir takım kuşklara yol açmaya, Kur'ân metninin sıhhatini ve güvenilirliğini sarsmaya çalışmaktadır.¹¹⁶

Ayrıca Jeffery'e göre İslâm'ın ilk dönemlerinde yirmi sekiz adet özel mushaf mevcuttu. Söz konusu mushaflar ile Hz. Osman'ın denetim ve gözetiminde oluşturulan resmi mushaf arasında bazı kelimelerin okunuşlarındaki çeşitliliğe, kimi bölümlerin eksik, kimi bölümlerin fazla oluşuna, ayetlerin sayısı ile surelerin tertibine taalluk eden bir dizi farklılık mevcuttu. Kelimelerin okunuşlarındaki çeşitlilik çok büyük ihtimalle mushaf farkı değildi. Fakat bilhassa Abdullah b. Mesud ve Ubey b. Kâ'b'a nispet edilen mushaflardaki farklılıklar, kıraat çeşitliliğinin ötesinde bir mahiyet arz etmekteydi. Zira birçok rivayette İbn-i Mesud'un mushafında Fatiha ve Muavizeteyn surelerinin mevcut olmadığı, Ubey B. Kâ'b'ın mushafında ise günümüzde kunut duaları olarak okunan metinlerin iki ayrı sure olarak kayıtlı olduğu belirtilmiştir.¹¹⁷

¹¹⁴ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine*, s.138.

¹¹⁵ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine*, s.138.

¹¹⁶ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine*, s.138.

¹¹⁷ Hidayet Zertürk, *Modern ve Tarihselci Aklın Kur'ân Okumaları (Mustafa Öztürk Örneği)*, Ravza Yay., İstanbul, 2016, s.205-206.

Bu mushafların kendi aralarında, eksiklik- fazlalık, sure sıralamalarının farklı olması, kelimelerdeki okunuş farklılıkları, ayet sayıları vb. konularda değişkenlik arz ettiğini iddia ederek metinler arasında uyumsuzluk olduğu tezini savunmaktadır. Resmi mushaf olarak kabul edilen ve günümüze ulaşan Hz. Osman mushafı ile diğer sahabenin mushafları arasında ciddi derecede farkların bulunduğu kanısı benimsenmektedir.

2.1.5. Ayetlerin Tertibinde İctihâdilik

Kur'ân'a dair hemen hemen bütün konularda araştırma yapan ve fikir beyan eden müsteşrikler ayetlerin tertibi konusunda da çalışmalar yapmış ve birtakım tezler ileri sürmüşlerdir.

Richard Bell de bu çalışma sahiplerinden biridir. Bell'e göre ayetlerin tertibinde nesir seci uyumu ve uyumsuzlukları, kafiyelerin aniden değişmesi ve aynı kafiyenin tekrar etmesi, belirli bir konu bütünlüğünde seyreden ayetler arasında başka konuya geçilmesi, ayetler arasında aşırı derecede uzunluk kısalık farkı olması, ayetler arası nazil olma tertibi gözetilmeden karışık bir şekilde yerleştirilmesi, zahiren tezat ifadelerin yan yana kullanılması, mücmel-mübhem ifadelerin yanında açıklama kabilinden ifadelerin bulunması gibi durumlar metinde bir gözden geçirme ve yenileme tasarrufunun bulunduğu ifade eder.¹¹⁸ Bu kişisel tasarruf metnin şekillenmesinde ve aktarılmasında rol oynadığı gibi ayetlerin tertibinde de içtihat edildiği sonucunu doğurmaktadır.

Bir diğer oryantalist Regis Blachere Bakara Suresi 238 ve 239. ayetleri hakkında Bell'le aynı minval üzere şu görüştedir: Söz konusu iki ayet namazları ve namazların önemini konu edinmektedir. Ancak bu pasajın önünde bulunan ve ardından gelen kısım talak, iddet gibi farklı konulardan bahsetmektedir. Bu sebeple 238 ve 239. ayetler buraya uygun düşmemektedir. Müfessirler söz konusu ayetlerin sure içerisindeki yerini izah etmekte güçlük çekmişlerdir.¹¹⁹

¹¹⁸ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 206.

¹¹⁹ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 200.

2.2. Modernistlerin Görüşleri

Batı'da kutsal metinlere uygulanan tenkit metodunun çağdaş dönemde de uygulanmak istendiğini görmekteyiz. Kur'ân metninin sıhhati konusunda metne tenkit metodu ile yaklaşılması gerektiği vurgulanmaktadır. Nitekim tenkitçi yaklaşımın öncülerinden olan Fazlurrahman'ın *İslâm* adlı eserini Türkçe'ye tercüme eden Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, onun savunduğu yeni sistemi şu ifadelerle anlatırlar:

*“Onda otoriteye körü körüne bağlanma yoktur. O, şüpheyi, tenkitçi tutuma, tashihe, açıklığa, riski göze almaya açık olup deneyi ön planda tutar. Sözgeşi, tarihî tenkitçilik yöntemini ele alalım. Daha önce söylenildiği gibi batılı yazarlar, müslüman modernistlerin bu yöntemi hiçe saydıklarını söylüyorlardı. Fazlurrahman bu yakınmalarında onların haklı olduklarına inanır. Batılılar, tarihî tenkit metodunu evvela kendi tarihi malzemelerine tatbik ettiler. Geleneksel Hristiyanlık bundan epeyce zarar gördü, ama zamanla toparlandı. Müsteşrikler, aynı metodu, belki çok iyi bir şekilde olmasa da, İslâmî malzemeye uyguladılar. Bu insanlardan bir kısmının taraf tutması, ilmî beceriksizliği, bizzat metodu kullanma anlayışının kötü niyete dayandığını asla göstermez. Müslümanın bu yöntemin kullanılmasından rahatsız olması, onun tarihî İslâmî normatif bir ölçü içinde görmesinden kaynaklanmaktadır. Fazlurrahman'a göre bu metot, sadece İslâm tarihine yahut sünnetin oluşmasına değil, bizzat Kur'ân'a dahi tatbik edilebilir; edilmelidir.”*¹²⁰ Bu ifadeler çağdaş dönemde geliştirilen yeni Kur'ân yorumunu ve çağdaş dönemin geleneğe yaklaşımını özetlemektedir.

Tenkit metodunun uygulanması sonucu Kur'ân tarihinde metnin mevsûkiyeti konusuyla ilintili olan vahyin tamamının inzal sürecinde katipler tarafından yazılıp yazılmadığı, cem faaliyetinin tam olarak neyi ifade ettiği, cem ve istinsah faaliyetlerinin ne zaman gerçekleştiği gibi konular çağdaş dönemde ise şu şekilde ele alınmaktadır:

¹²⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, s. xxvii-xxviii. Roma rakamı ile verilen sayfalar tercümanların kendi ifadeleridir. Kitabın mukaddime bölümünden alınmıştır.

2.2.1. Cem ve İstinsah Hakkındaki Şüpheler

Çağdaş dönemdeki anlayışa göre Kur'ân tarihi kaynakları Mekke döneminde nazil olan ve yaklaşık Kur'ân'ın üçte ikilik kısmına tekabül eden surelerin ve ayet gruplarının ne zaman ve ne tür şartlarda indiği konusunda yeterli bilgi vermediği gibi kimler tarafından ve ne şekilde yazıya geçirildiği konusunda da açık bir bilgi sunmamaktadır. Hal böyle iken geleneksel inançta vahyin tamamının nüzül süreci boyunca yazıya geçirildiği konusu tartışmasızdır. Ayetlerin yazıya geçirilmesi konusunda bu şekilde düşünen Mustafa Öztürk'e göre Arap toplumunun kültürü ve yazılı kültüre karşı tutumları göz önüne alınırsa bu tartışmasızlık konusu tetkike muhtaçtır.¹²¹

Öztürk'e göre Hz. Ebubekir zamanında Kur'ân'ın cem edilmesi konusundaki cem olayının içeriğinin ne olduğu tam manasıyla açık değildir. Çünkü cem kavramı kendi içinde birçok manayı ifade etmektedir. O dönemin yazı imkanları dikkate alındığında cem faaliyeti derli toplu taşınabilir bir metin oluşturmada ziyade çeşitli nesnelere yazılı olan ve dağınık haldeki metnin bir araya getirilmesini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığı zaman Hz. Ebubekir döneminde metnin bir mushaf haline getirilmesi hakkındaki görüş tartışmaya açıktır. Zeyd b. Sâbit'in cem faaliyetinde görevlendirilmesine ilişkin onun bu işe liyakatini ifade eden rivayetler ise Hz. Ebubekir'in dilinden kurgulanan bir ravi operasyonudur. Kurgunun gerekçesi ise genelde Şia'nın Kur'ân'ın tahrifi konusundaki iddialarını reddetme özelde de Abdullah b. Mesud'un cem heyetine dahil edilmemesine argüman oluşturma düşüncesidir.¹²²

Kur'ân'ın Hz. Ebubekir döneminde eksiksiz olarak derlenmediği kesindir. Bu konu minvalindeki haberler ise cem olayının ilk adımlarının Hz. Osman döneminde atılmış olmasındaki nahoşluğu göz ardı etmek için uydurulmuştur.¹²³ Hz. Osman sünni Kur'ân metnini oluşturan figür olarak görülünce, ondan daha üstün seleflerine Kur'ân'ın ceminde rol verilmesi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e yapılan haksızlığı telafi mahiyetindedir.¹²⁴

Yine çağdaş dönem telakkisine göre geleneksel sistemde savunulan Hz. Peygamber'in ayetleri düzenli ve sistemli bir şekilde yazdırması, bu iş için bir vahiy

¹²¹ Öztürk- Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 19-20.

¹²² Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.70-78.

¹²³ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 84.

¹²⁴ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 84.

katipliği grubu oluşturması ve bütün ayetlerin bu sistem içerisinde nereye konulacağının tek tek belirlenmesi düşünceyi hayli afaki bir durumdur. Bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere müsteşriklerde olduğu gibi çağdaş dönemde de mevcut Kur’ân tarihinin gerçeği yansıtmadığına dair görüşler serdedilmiştir. Nitekim Öztürk’e göre Hz. Peygamber döneminde metnin yazılı halde bulunduğu bugünden geriye doğru yazılan güzel bir hikayedir. Bu hikaye yazılırken birçok boşluk derme çatma ve bir biriyle çelişen rivayetlerle doldurulmaya çalışılmıştır. Bu değerlendirmeler O dönemde Kur’ân ayetleri acaba nasıl kayıt altına alınıp korunmuş ve metin için tertip/düzen nasıl oluşturulmuştur? sorusuna cevap olarak hazırlanmış zihinsel kurgulardır. Dolayısıyla tarihi vakiadan öte varsayıma dayanmaktadır.¹²⁵

2.2.2. Metinleşme Sürecinde Siyasi Etkiler

Öztürk’e göre isimleri vahiy kâtibi olarak zikredilen sahabenin bu işi resmi bir iş olarak mı yoksa teberrük olarak mı yaptıkları sonucu kesin olmayan bir durumdur. Vahyin yazılması yazılı bir metin oluşturma ve bu metni koruma altına alma gayesiyle yapılmamıştır. Bu işlemin gayesi sahabenin özel mushafa sahip olma arzusu ve ayetleri daha geniş kitlelere ulaştırmaktır. “*Bu tespit Hz. Peygamber’in Medine döneminde uyguladığı “anlam merkezli okuma”¹²⁶ ruhsatıyla da bağdaşmaktadır.*” Aynı şekilde bu tespite göre Hz. Peygamber’in terekisi arasında ayetlerin tamamının toplu olduğu bir yazı koleksiyonu da bulunmamaktaydı.¹²⁷

Cem faaliyeti sonucu suhuf ismi ile cem edilen metnin Hz. Ömer’e ondan sonra da kızı Hafsa’ya intikal etmesi bu faaliyetin resmi olmadığını bilakis kişisel bir karara dayandığını göstermektedir. Zeyd b. Sabit’in bu işle görevlendirilmesi resmi bir görevlendirme değil Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in kişisel ricalarıdır. Müsteşriklerin bu konudaki birçok itirazına bu faaliyetin gayri resmi olması ile cevap vermek mümkündür.¹²⁸

¹²⁵ Öztürk-Ünsal, *Kur’an Tarihi*, s. 55-59.

¹²⁶ Anlam merkezli okuma, “sahih anlamı ters yüz etmemek koşuluyla herhangi bir ayette gečen bir kelimeyi eř veya yakın anlamlı bir kelimeyle değiştirerek okumak” şeklinde tarif edilmektedir. Ayrıca anlam merkezli okumada önemli olan lafız değil, manadır. Dikkat edilmesi gereken okuyuş tarzı değil, önemli olan, Kur’ân hükümlerinin tatbiki ve hazmedilmesidir. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış*, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 1, Ocak-Haziran 2003, s.207.; Muhammed Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, ter. Salih Tuđ, İstanbul 1993, s. 88.

¹²⁷ Öztürk- Ünsal, *Kur’an Tarihi*, s.47-49.

¹²⁸ Öztürk-Ünsal, *Kur’an Tarihi*, s.83.

Çağdaş dönemdeki telakkiye göre ayetlerin yazılmasındaki temel saik metin muhafazası değildir. Hz. Peygamber tecrübelerine dayanarak bu işe kendisi karar vermiştir. Çünkü Kur'ân Hz. Peygamber'e göre gelecek nesillere miras bırakılacak bir metin değildir. Ona göre Kur'ân, iman ve ahlak temelinde dönüştürücü temel mesajlara sahip ilahi bir rehberdir.¹²⁹

Oryantalistlerin cem faaliyeti ile Yemâme Savaşı arasındaki ilişki konusundaki görüşlerini yukarıda ele almıştık. Çağdaş dönemde de cem faaliyetinin Yemâme Savaşı'ı ile gerekçelendirilmesinin zayıf olduğuna dair tespitler hemen reddedilemeyecek tespitler olarak görülmüştür. Bu savaşta büyük sayıda hafızın şehit edildiğine dair bilgilerin gerçeği yansıtmadığı kesin gibidir. Çünkü konuya dair kullanılan yetmiş, yedi yüz, yedi bin gibi rakamlar kesretten kinaye ifade etmek için kullanılır. Ayrıca şehit olanlar için kullanılan huffâz lafzının bütün Kur'ân'ı ezbere bilenlerden ziyade Kur'ân'a vakıf olanlar anlamına gelmesi daha muhtemeldir.¹³⁰

Kettani de Yemame savaşının temel saik olarak kabul edilmesi konusunda Nöldeke ile aynı fikirdedir. Ona göre bir kısım kaynaklarda 70 değil sadece 12 sahabe hafızın şehadetinden söz edilmektedir. Bu rakam ise Yemame vakıasında, halifeyi telaşlandıracak miktarda bir kayıp değildir. Dolayısıyla söz konusu olay Kur'ân'ın cemi meselesinde bir sebep teşkil etmemektedir.¹³¹

Çağdaş döneme göre ilk dönem Kur'ân tarihindeki faaliyetler için gelenekte kabul edildiği şekliyle söz konusu savaşların gerekçe gösterilmesi doğru bir saptama görülmemektedir. Geleneksel sistemdeki bu kanı ilgili rivayetler göz önüne alındığı takdirde duygusal bir şekilde oluşturulmuş bir kanı olarak değerlendirilmektedir. Buna ek olarak şehit olanların kurrânın büyüklerinden olmadığı da anlaşılabilecektir. Duygusallığı bir kenara bırakıp salim bir akıl ile düşünülürse konuya eleştirel yaklaşılabilecektir. Böylesine bir yaklaşımın sonucu olarak da savaşlar söz konusu faaliyetler için gerekçe değil süreci hızlandıran amiller olarak görülmüştür.¹³² Bu görüşlerin sahibi olan Alemdar şu ifadeleri kullanır :

¹²⁹ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.54-55.

¹³⁰ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.81.

¹³¹ Bilal Gökkır, *Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar*, s.21.

¹³² Yusuf Alemdar, *Kıraatlerin Oluşumu Bağlamında Kur'ân'ın Cem'i Konusunda Yeni(den) Bir Bakış*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VII sa.12, Aralık-2003-Sivas, s. 233-236.

“Kur’ân’ın ikinci ve üçüncü cem’ hareketlerine tabi tutulması, birtakım savaşıların ertesinde vuku bulmuş olmasından dolayı, onların malum hadiselerle dayandırılması sonucunu doğurmuş olsa bile; bu iddiayı desteklemek, doğrusu pek mantıkî gözüküyor. Nitekim geleneğe hakim felsefe; Yemâme ve Azerbaycan-Ermeniyye gazalarının neticeleri, Kur’ân hakkında bu tür kararların alınmasını ve uygulanmasını zarurî kıldı dese de; bu görüşe katılmak mümkün değil.”¹³³

Alemdar’a göre konu ile ilgili geleneksel verilerin kullanılması bugün bizi güç ve gülünç duruma düşürmektedir. O, bizi bu durumdan çıkaracak bir çözüm yolu da tespit etmiştir. Çözümü ise şöyledir: *“...bu türden rivayetleri, ya kaynaklarımızdan ayıklayalım veya bundan böyle onları kullanırken hem hassas davranalım, hem de çalışmalarımızda ciddi eleştiriye tabi turalım.”¹³⁴*

Kur’ân metninin vahyin başlangıcı anından günümüze gelene kadar korunmuş olması, surelerin tertibinin tevkiî oluşu, nasih mensuh ayetlerin düzeni, kıraatlerin meşruiyeti gibi temel Kur’ân tarihi konularına mesned olarak ele alınan arza meselesi ise çağdaş dönemde şu şekilde yorumlanmıştır: Arza Hz. Peygamber’e atalarından miras kalan tehannüs geleneğinin bir çeşit devamıdır. Genel kanıda inanıldığı gibi arzaya, Kur’ân’ın kontrol edilmesi maksadıyla okunması şeklinde bir işlev yüklenmesi anakronistiktir. Arza meselesinin Kur’ân’ın korunmuşluğuna dair mesned olarak ele alınması ve kıraatlerin meşruiyetini Hz. Peygamber ile Cibril arasındaki okuyuştan aldığı görüşünü kabul ettirmek için temel dayanak olarak kullanılması bir kurgudan ibarettir. Arzada bir kontrol vardır ama bu Kur’ân metninin kontrolü ya da denetlemesi değildir. Risalet görevinin yüklediği sorumluluk hakkında bir tefekkür, nefis muhasebesi ve Allah’la olan irtibatına daha derin bir boyut kazandırma amacı ile yapılan bir tür inzivadır. Arzanın Hz. Peygamber ve Cibril arasında bir Kur’ân dersi ve müzakeresi niteliğinde tarif edilmesi hem Medine Yahudilerinin Beytülmidraş adlı mekanda yaptıkları Tevrat müzakerelerini hatırlatmakta hem de arzaya Yahudilerin bu geleneğine benzer bir anlam yüklendiğini düşündürmektedir.¹³⁵

¹³³ Yusuf Alemdar, *Kıraatlerin Oluşumu Bağlamında Kur’ân’ın Cem’i Konusunda Yeni(den) Bir Bakış*, s.245.

¹³⁴ Yusuf Alemdar, *Kıraatlerin Oluşumu Bağlamında Kur’ân’ın Cem’i Konusunda Yeni(den) Bir Bakış*, s.246.

¹³⁵ Öztürk-Ünsal, *Kur’an Tarihi*, s.67-69.

Çağdaş dönemde Kur'ân nüzul döneminden itibaren tek harfi değişmeksizin günümüze intikal etmiştir anlayışı hesabı verilmemiş bir iddia ve inanç olarak görülmektedir. Geleneksel Kur'ân tarihi yazımı bu iddiayı ispat etme çerçevesinde oluşturulmuştur. Halbuki Kur'ân'ın mevsûkiyeti yazıdan ziyade şifahi nakil ve hıfz geleneğinde aranmalıdır.¹³⁶

İstinsah faaliyeti esnasında çok titiz bir çalışma yürütülmüş, büyük tartışmalara ve ayrılıklara yol açan bir ihtilaf yaşanmamıştır. Sadece Bakara Suresi 248. ayette geçen tâbut kelimesinin sonundaki te harfinin kapalı mı yoksa açık mı yazılacağı hususunda ihtilaf edilmiştir.

Çağdaş dönemde tâbut kelimesi ile ilgili Nöldeke'nin görüşüyle aynı minvalde görüşler beyan edilmektedir. Arapça lügatlerde tâbut kelimesinin kökeni konusunda serdedilen farklı görüşler tatmin edici nitelikte değildir. Konunun âlimleri tarafından kelimenin kökeni bilinmemektedir, kelime arapçalaşmış bir kelimedir gibi ileri sürülen görüşler kelimenin Arapça olmadığı konusunda yeterli fikir vermektedir. Konuyla ilgili Zeyd b. Sabit'ten nakledilen rivayette kelimenin yazımına dair bilgi, istinsah esnasında tâbut kelimesinin yazılışı gibi teferruatan sayılan mesele hariç hiçbir sorun yaşanmamıştır algısını oluşturmak için kurgulanmıştır. İşin gerçeği ise cem ve istinsah faaliyetlerinin yapıldığı dönemde Arap yazısının ibtidai seviyede olmasından, henüz yerleşmiş bir imla kuralı ve standartının bulunmamasından kaynaklanmış olmasıdır. Bu sebeple Kur'ân'ın Kureyş lehçesi ile nâzil olduğu ve aynı lehçeyle yazıldığı konusundaki rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmak gerekir.¹³⁷

Yine çağdaş dönemdeki algıya göre Kur'ân Hz. Osman döneminde belirli bir lehçe ile değil fasih Arapçaya göre yazılmıştır. Yedi harf ruhsatının bulunması ve yazı stilinin henüz olgunlaşmaması gibi sebeplerle farklı okumalar ve kıraatler ortaya çıkmıştır. Tabût kelimesinin yazılışı ile ilgili rivayetteki Kureyş lehçesine göre yazma kaydı o dönemle ilgili siyasi ve stratejik bir hamledir.¹³⁸

2.2.3. Ayetlerin Tertibinde İctihâdilik

Kur'ân'daki surelerin ve ayetlerin tertibi konusu da metnin mevsukiyeti meselesiyle ilintili bir konudur. Bu tertiplerin tevkifi olmayıp içtihadî olduğunu

¹³⁶ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 87.

¹³⁷ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.113-115.

¹³⁸ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.117.

savunmak bu konuda bir tasarrufun bulunduğu iddiasını da beraberinde getirmektedir. Geleneksel literatürde ayetlerin tertibinin ilahi bildirime dayandığı kabul edilerek tevkîfi olduğu savunulmuş bu konuda tartışmaya girilmemiştir. Ancak surelerin tertibi hususunda farklı görüşler serdedilmiştir.

Surelerin tertibi konusunda farklı görüş sahiplerinden biri Fazlurrahman'dır. O söz konusu tertip hakkında içtihadı olduğunu söyleyerek bu konuda şu ifadeyi kullanır: *“Bu tertip, kronolojik düzen yerine, bir ölçüde surelerin uzunluğuna dayanmaktadır.”*¹³⁹ Ona göre tertip surelerin uzunluğu ve kısalığı itibara alınarak düzenlenmiştir.

Çağdaş döneme göre bütün ayetlerin ve surelerin tertip süreci ve keyfiyeti belirsizdir. Bu sebeple surelerin tertibi tartışmalı olduğu gibi ayetlerin de tertibi hususunda tartışılması gerekmektedir. Kur'ân'ın kaç ayetten oluştuğu hususundaki ileri sürülen görüşlerin farklılık ve çeşitlilik arz etmesi ayetlerin tertibinde bir ictihâdın bulunduğunu düşündürmektedir.¹⁴⁰ Tevbe Suresi'nin başında besmelenin bulunmaması, yine aynı surenin 128-129. ayetlerinin nereye yerleştirileceği konusu hakkında Hz. Ömer veya Zeyd b. Sâbit'in *“Şayet bunlar üç ayet olsaydı müstakil bir sure yapardım.”* şeklindeki ifadesi en azından ayetlerin bir kısmının tertibinde içtihadın bulunduğunu göstermektedir.¹⁴¹

Abdullah b. Zübeyr'in Bakara Suresi 140. ayeti hakkında Hz. Osman'a *“ Bu ayet diğer ayet tarafından nesh edildiği halde bunu niçin Kur'ân'a yazdın veya mushaf metninden çıkarmadın ?”* şeklinde bir soru sormuştur. Hz. Osman *“ Yeğenim, ben Kur'ân'daki hiçbir ayetin yerini değiştirmem”* şeklinde cevap vermiştir.¹⁴² Bu rivayet gerek söz konusu ayetin gerekse diğer ayetlerin tertibinin Hz. Peygamber tarafından yapıldığına delil olarak kullanılmıştır.

Bu tür bir istidlal çağdaş dönemde sağlam bir istidlal olarak kabul edilmemektedir. Çünkü sahabe döneminde bu ayet diğer ayetle neshedildi şeklinde bir kullanımın olması tarihsel açıdan mümkün olmayan bir usul terminolojisine işaret etmektedir. Böyle bir soru olgunlaşmış bir usul terminolojisini gerektirir. Hal böyle olunca rivayetin sonradan üretildiği sonucuna varılmaktadır. Mushaf tertibiyle ilgili her

¹³⁹ Fazlurrahman, *İslâm*, s.56.

¹⁴⁰ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.165-169.

¹⁴¹ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.189-192.

¹⁴² Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2017, IX. Baskı, Tefsîru'l-Kur'ân, k.no. 65, b.no. 41, h. no. 4530.

problemde Hz. Osman'ın konuşturulması ise istinsah sürecini onun yürüttüğü göz önünde bulundurularak tartışmayı kapatmak amacı ile yapılmıştır.¹⁴³

Ayetlerin tertibinin icthadî olduğu hususunu temellendirebilmek için ayetler arasındaki insicam/sızlık konusu ele alınan bir diğer konudur. Bakara Suresi 234 ve 240. ayetleri arasındaki mana ilişkisi ve bu ilişki ile ilgili görüşler göz önünde bulundurulursa söz konusu ayetler hakkında bahsedilen nesh kavramının ve tertibin daha sonraki dönemlerde zuhur ettiği sonucu elde edilmektedir.¹⁴⁴

Çağdaş dönem temsilcilerinden Ahmet Keleş Bakara Suresi 238 ve 239. ayetler hakkında Blachere'le aynı görüştedir. Ona göre de: Söz konusu iki ayet talak, iddet gibi konuları ele alır. Bu ayetler yer aldığı pasaj itibari ile genel konuya uymamaktadır. Bu ayetlerin yeri burası değil, abdest ayetinin yer aldığı Maide Suresi olmalıdır. Çünkü Maide Suresi'nde abdestin tarif edildiği 6. ayetin akabinde gelen ayetler öncesiyle bağdaşmamaktadır. Abdest ayetinden önceki ayet de namazla ilgili değildir. Bakara 238 ve 239. ayetler Maide Suresi 6. ayetin akabine eklenirse konu bütünlüğü elde edilmiş olur.¹⁴⁵ Bu tür bir insicamsızlık ayetlerin tertibinin icthadî olduğunu göstermektedir.

2.3. Değerlendirme

Tarafların vahiy metninin tarihi süreci ve içeriği hakkındaki görüşleri tahlil ve mukayese edildiği zaman şu sonuçlar elde edilmektedir. İlk olarak inzal sürecinde vahiy metninin tamamının yazıya geçirilmediği hususunda iki tarafın da aynı fikirde olduklarını görmekteyiz. Peygamber'e gelen vahiy kayıt altına alanların bu işi resmi bir iş olarak yapmadıkları, teberrük amaçlı kişisel mushaf oluşturma gayesiyle yaptıkları anlayışı da taraflarca benimsenen ortak anlayışlardan biridir. Yine metnin Hz. Ebubekir döneminde cem, Hz. Osman döneminde istinsah faaliyetlerine tabi tutulması her iki tarafa göre resmi bir işlem mahiyetinde değildir. Çağdaş döneme göre bu faaliyetler kişisel ricalar sonucu işleme konulmuştur. Oryantalizme göre ise bu faaliyetler birtakım siyasî gayeler hedeflenerek gerçekleştirilmiştir.

Cem faaliyetinin tam olarak ne zaman gerçekleştiği konusu da tarafların ortak görüş beyan ettikleri konulardan birisidir. Oryantalizme göre cem faaliyeti Hz. Ebubekir

¹⁴³ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.199.

¹⁴⁴ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.199-200.

¹⁴⁵ Ahmet Keleş, *Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi: Kur'ân Ayetlerinin Tevkîflîği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'ân İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. XIV, sayı: I, 2001, s.121-122.

döneminde değil Hz. Osman döneminde gerçekleşmiştir. Çağdaş dönem telakkisine göre ise cem kavramıyla tam olarak neyin kastedildiği kapalı bir ifade olmakla beraber tam manasıyla cem faaliyeti Hz. Ebubekir döneminde gerçekleşmemiştir.

Cem faaliyetinin çok sayıda Kur'ân hafızının şehit edilmesi ile sonuçlanan Yemâme Savaşı ile gerekçelendirilmesi de tarafların ortak açıdan baktıkları bir konudur. Her iki tarafta bu şekilde bir gerekçelendirmeyi zayıf olarak değerlendirmektedir. Oryantalistler Yemâme Savaşı'nda şehit olanların arasında fazla sayıda Kur'ân'a vakıf olanların bulunmadığını, şehit olanların henüz yeni müslüman olan kimseler olduklarını iddia etmektedirler. Bu iddia ile cem faaliyetinin sözü edilen savaşla gerekçelendirilmesinin zayıf olduğu tezi savunulmaktadır. Çağdaş dönemde ise bu zayıflık tezi şu şekilde delillendirilmiştir: Konuya dair kullanılan yetmiş, yedi yüz, yedi bin gibi rakamlar kesretten kinaye ifade etmek için kullanılır. Ayrıca şehit olanlar için kullanılan huffâz lafzının bütün Kur'ân'ı ezbere bilenlerden ziyade Kur'ân'a vakıf olanlar anlamına gelmesi daha muhtemeldir.

İstinsah faaliyeti esnasında yazılışı hakkında ihtilaf edilen Bakara Suresi 248. ayette geçen tâbut kelimesi ile ilgili rivayet de ortak görüş serdedilen bir noktadır. Oryantalistlere göre o günün şartları göz önünde bulundurulursa bu şekilde teknik bir tartışmanın yaşanmış olması imkansızdır. Ayrıca söz konusu kelime Arapça kökenli olmadığı için konu ile irtibatlandırılması zayıf görülmüştür. Çağdaş dönemde de söz konusu kelimenin Arapça kökenli olmadığı görüşü benimsenmiştir. Konuya ilişkin rivayet cem ve istinsah faaliyeti küçük detaylar hariç hiçbir sorun çıkmadan gerçekleştirilmiştir algısı oluşturmak için kurgulanan bir rivayet olarak ele alınmıştır. Tâbut kelimesinin yazılışı hakkındaki ihtilaf ise lehçe farkı olarak değil Arap yazısının henüz yeni yeni yazılmasının ve yerleşmiş bir yazım standardının bulunmamasının bir sonucu olarak görülmüştür.

Sure içerisinde ayetlerin tertibi hususu incelendiği zaman tarafların kısmen de olsa bu konuda da ortak görüş beyan ettikleri görülmektedir. Oryalist gelenekte ayetlerin tertibi mutlak manada kişisel tasarruflara bağlanarak bu tertibin içtihadî olduğu savunulmuştur. Çağdaş dönemde ise ayetlerin tertibinin mutlak tevkîfî olarak kabul edilmesine tartışmalı olarak bakılmıştır. Bir takım pasajların ayetler grubu içerisinde tam manada uyumu ifade etmediği, insicamsız olduğu göz önünde bulundurularak ayetlerin tertibinin de en azından bir kısmının içtihadî olabileceği savunulmuştur.

Oryantalistler ayetlerdeki tertibin içtihadî olduğu öncülü üzerinden Kur'ân metnine harici bir etkinin olduğu sonucuna vararak metnin sıhhati konusunda şüphe uyandırmayı amaçlamaktadır. Modernistlerin ise içtihadilik iddialarının sonucunda neyi amaçladıklarını kestirmek gerçekten son derece müşkil bir durum arz etmektedir.

3. YEDİ HARF ve KIRAATLER

Kur'ân metni muhatap aldığı kişilere kolaylık olması için çeşitli kıraatleri bünyesinde barındırır bir halde nâzil olmuştur. Bu kıraatler daha nüzul döneminin ilk anından itibaren aktif bir şekilde varlığını hissettirmektedir. Gerek Hz. Peygamber'in "*Kur'ân yedi harf üzerine nâzil olmuştur.*" hadisi gerekse Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm arasında cereyan eden olay¹⁴⁶ kırâat olgusunun Hz. Peygamber döneminden beri mevcut olduğunu göstermektedir. Kur'ân'ın istinsah edilmesinin en büyük özelliği onun Hz. Peygamber'den sahih olarak rivayet olunan kırâatleri bünyesinde barındırır bir şekilde yazılmasıdır. Nitekim bu istinsah çalışması ile birlikte Kur'ân âyetlerinin farklı kırâatler ile okunmasına imkân sağlanmış ve sahih kırâatler muhafaza altına alınmıştır.¹⁴⁷ Daha sonraki dönemlerde kırâatler, kişiden kişiye aktarılmış ve nihâyetinde İbn Mücâhid (324) tarafından yedi kırâat şeklinde tasnif edilmiştir. İbnü'l-Cezerî (833) ise bu yedi kırâate sıhhat derecesi aynı olan üç kırâat daha ekleyip sahih kırâatlerin sayısını ona çıkarmıştır.¹⁴⁸

Bu kıraatler ilerleyen dönemlerde aktifliğini yitirmiştir. Senet yolu ile râviler zinciri üzerinden sonraki nesillere aktarılmıştır. Sonraki dönemlerde sahih olan ile olmayan kıraatleri ayırt edebilmek amacı ile senedinin sahih olması, Hz. Osman'ın istinsah ettirmiş olduğu mushafların resm-i hattına uyması şartları aranmıştır. Bu iki şarta ek olarak kıraatlerin Arap dilinin kurallarına uyması da kıraatin sahihliğini belirleme noktasında bir diğer kriter kabul edilmiştir. Kıraatlerin istismar edilmemesi için konulan bu kurallar içerisinde Arap dili kurallarına uyması şartı itirazlara kapı aralamış özellikle müsteşrikler bu hususu istismar etmişlerdir. Klasik ulemanın müşkilât-ı nahviyye dedikleri Arap sarf ve nahvinin Kur'ân'a tatbiki neticesi ortaya çıkan farklılıkları Kur'ân'ın metninde ve kıraatlerde gramer hatası olduğu yönündeki iddialarına mesned olarak kullanmışlardır.

¹⁴⁶ Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005, Kitâbu'l-Kur'ân, k. no. 15, b. no. 4, h. no. 5.; Buhârî, *Fezâilü'l-Kur'ân*, 66/2994.

¹⁴⁷ Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006, c. I, s. 230.

¹⁴⁸ Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. I, s. 417.

3.1. Müsteşriklerin Görüşleri

Kur'ân ayetlerinin vahiy kaynaklı olduğunu kabul etmeyip Peygamber'in eseri olduğunu iddia eden müsteşriklerin, kıraatler konusunda menşeinin vahiy olduğunu kabul etmeleri beklenemez bir durumdur. Bu durumda doğal olarak Kur'ân'a bir kaynak arayışı çabası içerisine girdikleri gibi kıraat farklılıkları konusunda da bir kaynak arama uğraşına girmişlerdir. Onlara göre kıraat farklılıkları mushafların yazı özelliği, tefsir amacıyla yapılan ilaveler, eş anlamlı kelimelerin kullanılması, tenzih ve ta'zim amaçlı okumaların bulunması ve istinsah faaliyetleri esnasında meydana gelen müstensih hataları gibi etkenlerden kaynaklanmaktadır.¹⁴⁹

Oryantalistler, kıraatler konusu üzerinden Kur'ân'ın mana ile kıraat edilebileceği görüşünün câiz görüldüğünü ispat etmeye çalışmışlardır. Bu yolla da Kur'ân metninde de bir takım değişikliklerin olabileceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁵⁰ Oryantalistlerin bu iddiaları Öztürk'ün 'anlam merkezli okuma' tezi ile paralellik arz etmektedir.

Yedi harf konusunu ele alan hatta en çok üzerinde duran isimlerden biri oryantalizmin en önde gelenlerinden Ignaz Goldziher'dir. O, Kur'ân metninin sübutunun tartışmalı olduğunu iddia eder. Konuyu yedi kıraat meselesi çerçevesinde ele alarak kıraatler üzerinde durur. Yedi kıraatin tevkifi olmadığı iddiasındadır.¹⁵¹ Ona göre kırâatler, genellikle hem mevcut dönemde hem de ilerleyen dönemlerde İslâm dini için sorun teşkil edebilecek olan birtakım anlamların ortadan kaldırılması ile ilgili olarak ortaya çıkmıştır. Birbirinden farklı kırâatlerin amacı ise istinsah faaliyetini yürüten kişilerin unuttuğu ya da tahrip ettiği asıl metnin yeniden derlenip toplanmasıdır.¹⁵² Onun açısından bakıldığı zaman istinsah faaliyeti metni koruma altına almak için değil bilakis bozulmuş metni düzeltmek için yapılan bir çalışmadır. Metnin düzeltilmesinin yanı sıra kıraatlerde Allah'ı ve Resûl'ünü tenzihin ve tazimin de hedeflendiğini belirterek, bu konuda şunları söylemektedir: “...O dönemde, Allah ve Resûlü'nü tazime yönelik bakış açısında ihtilaf ortaya çıkmıştı. Bu noktada kurrâdan bazıları, metinde yaptıkları basit değişikliklerle, Allah ve Resûlü'nün şanına yakışmayan sözcük korkusunu uzaklaştırmak istediler.”¹⁵³ Görüldüğü üzere diğer oryantalistler gibi

¹⁴⁹ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, s. 106.

¹⁵⁰ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, s. 77-78.

¹⁵¹ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, s. 78.

¹⁵² Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, ter. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yay. 1997, s. 58.

¹⁵³ Ignaz Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s. 45.

Goldziher de Kur'ân'ı Kutsal metinlerle karşılaştırmaktadır. Kutsal metinlerin tahrif edildikten sonra çeşitli metotlarla düzeltilmeye çalışıldığı malumdur.

Goldziher ayrıca bu kıraatlerin Arap dilinin yapısal özelliği ile alakalı olduğu görüşündedir. Kıraatlerin, imlanın noktasız olmasının yanı sıra metnin de harekesiz olmasından kaynaklandığı tezini savunur. Yedi harf konusuyla ilgili hadisi de şu şekilde yorumlamaktadır: Söz konusu hadise göre Allah, Kur'ân'ı yedi harf üzere indirmiştir. Bunların her birinin ilahi kaynaktan çıkmış olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Bu haber, Tevrat'ın tek bir vakitte birçok lügatle indirilmiş olduğu teziyle büyük bir benzerlik arz etmektedir. Bununla birlikte bu haber bir hadis niteliği taşımaktadır. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (837) gibi güvenilir bir bilgin bile bu hadisi şâz bir haber olarak nitelendirmektedir. Goldziher'e göre kıraat farklılıklarının büyük bir çoğunluğunun ortaya çıkmasına sebep olan en büyük etken, Arap yazısının özelliğidir. Bu yazıda nokta ve harekelerin bulunmaması, farklı kıraatleri ortaya çıkarmıştır.¹⁵⁴ Goldziher'in kırâatleri ele alarak söz konusu iddiasını ileri sürmesindeki maksadı, Hz. Peygamber'den sonra sahabenin Kur'ân'a müdahale ettiği ve kırâatlerin bizzat onlar tarafından icat edildiği vehmini uyandırmaktır.¹⁵⁵

Goldziher'in bu iddialarını tenkit edenler olmuştur. Bu tenkite göre durum Goldziher'in iddiasının tam aksi şekildedir. Çünkü kıraatler metnin yazıya geçirilmesinden önce de mevcuttu. Eğer sahabe istese idi metni tek bir okuyuş şekli ile yazabilirdi. Mevcut şartlardaki Arapça da bunun için elverişli idi. Ancak sahabenin metni noktasız ve harekesiz yazmasındaki amaç tek bir kelimedeki kıraatleri muhafaza etmektir.¹⁵⁶

Kıraat konusu üzerinde duran bir diğer isim Rudi Paret'tir (1983). Paret de Goldziher gibi kıraatlerin sonradan ortaya çıkarılmış olduğunu şu cümlelerle ifade eder: *"Zira söz konusu ihtilafların hemen hepsi, harekeleme ve noktalama gibi Arap yazısında başlangıçta kesinlikle yer almayan ve ancak sonradan ihdas edilen unsurlarla sınırlı kalmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da bizzat Muhammed'den neşet etmemiş tek bir ayet*

¹⁵⁴ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, s 78.

¹⁵⁵ Abdülmecit Okçu, *Ignaz Goldziher'in Taberî'den Aktarımında Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Planı*, A.Ü.İ.F.D, Yıl: 2002, Sayı: 18, Erzurum, 2002, s.143.

¹⁵⁶ Lokman Şan, *Goldziher'e Göre Kırâatlerin Kaynağı = The Origin of Qıraa'ah According to Goldziher*, Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı], 2017, cilt: LIII, sayı: 4, 2017, s. 21-22.

bile bulunmadığını söyleyebiliriz”¹⁵⁷ Bu pasajdan da anlaşıldığı gibi (birçok müsteşrik gibi) Paret’e göre yedi kırâat, ilâhi kaynaklı değildir. O, kıraatlerin hareke ve noktalamanın bulunmamasından doğduğunu savunarak Osman Mushafı’nın hattından türediğini iddia etmektedir.

İngiliz oryantalist Alferd Guillaume’ye göre ise Kur’ân’ın üslûbu, Peygamber’in ileri derecede gelişmiş hitap kuvvetinin yansımasıdır. Ona göre bu üslûp o kadar üst seviyededir ki Hristiyan Araplar’ın kendisine, Kur’ân’ın dilindeki güzelliğinin tesirini derinden hissediyoruz dediklerini nakletmiştir. Ancak bu mükemmel üslûbuna rağmen bizzat Allah tarafından söylenen bir kitaba uygun düşmeyen değişik kıraatleri ihtiva ettiğini söylemektedir. Kıraatler arasındaki bu değişiklikler, ona göre hristiyanlığın Kitab-ı Mukaddes’indeki metin değişiklikleri gibi fazla önemli değildir. Ancak ehemmiyetsiz olmakla beraber tek bir tane dahi olsa bile hatasızlık hususundaki iddiaları çürütmeye yeterli olduğunu düşünmektedir.¹⁵⁸

Arthur Jeffery ise Kur’ân’ın metinleşme tarihi ve kıraatleri konusunda yayımlanmış çok sayıdaki çalışmasıyla dikkat çekmektedir. Bunlar arasında bizzat kendisinin yazdığı müstakil çalışmaların yanı sıra tahkik ve notlandırmak suretiyle yayımlamış olduğu eserler de bulunmaktadır. *Kitâbu'l-Mesâhif*¹⁵⁹ ve *Materials for the History of the Text of the Qur'an-The Old Codices*¹⁶⁰ eserleri Jeffery’nin çalışmalarına örnek olarak verilebilir.¹⁶¹

Jeffery, Hz. Osman’ın istinsah ettiği metnin sessiz harfli bir metin olduğunu, standart hale getirilen metnin bu haliyle bile çok değişik şekillerde okunmaya müsait olduğunu iddia eder. Değişik şekillerde okuma diye tabir ettiği kıraatlerin, harflerin sessiz olmasının yanında noktaların ve harekelerin olmamasından kaynaklı olduğunu savunur. O, Hz. Osman’ın istinsah faaliyetinden önceki mushaflarda mevcut olan kıraatler ve lehçeler konusunda mütevatirler ve şazzlar dahil olmak üzere bulabildiği bütün farklılıkları derlemiştir. Bu açıdan Kur’ân’ı Tevrat ve İncil’ in birbirinden farklı çok sayıdaki nüshaları ile karşılaştırarak Kur’ân’ın metin tenkidini yapmaya

¹⁵⁷ Rudi Paret, *Tarih Kaynağı Olarak Kur’ân Üzerine Makaleler*, der. ve ter. Ömer Özsoy, Bilgi vakfı Yay., Ankara, 1995, s. 14.

¹⁵⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 127.

¹⁵⁹ Bu çalışma İbn Ebî Dâvûd’a (316) ait *Kitâbu'l Mesâhif* adlı eserin Jeffery tarafından yapılan tahkikli neşri olup *Materials* isimli eserle birlikte neşredilmiştir.

¹⁶⁰ Yazarın Kur’ân’ın metinleşme tarihini ele alan ve çok sayıda sahabe’nin kişisel mushaflarında yer aldığı ileri sürülen kıraat farklılıklarını derlediği bir çalışmadır.

¹⁶¹ Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur’ân Çalışmaları Üzerine*, s.125.

çalışmıştır.¹⁶² Nöldeke ve F. Buhl gibi müsteşrikler de yedi kıraat meselesini istismar ederek Kur’ân’ın aslından bazı şeylerin zayi olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶³

Oryantalistlerin bu iddialarına tenkitler ve değerlendirmeler de olmuştur. Nitekim oryantalistler tarafından öne sürülen “Arapça’nın Hz. Peygamber zamanında bilinen bir alfabeye sahip olmadığı, kıraat farklılıklarının ilk Arap imlasındaki yanlışlıklardan kaynaklandığı ve Kûfî tarzda yazılan nüshaların ilk yüzyıla değil II. hatta III. y.y.’a ait olduğu” türden iddialar, A’zami’ye göre sadece Arap yazısını değil Kur’ân’ın sıhhatini de ilgilendiren bir iddiadır.¹⁶⁴

Oryantalistlerin kıraatler hakkındaki görüşleri incelendiği zaman kıraatlerin ilahi kaynaklı olmadığı, Arap yazısının yapısından kaynaklandığı hepsinin ortak iddiası olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.2. Modernistlerin Görüşleri

Çağdaş dönemde de oryantalistlerin iddialarına benzer görüşlerin serdedildiğini görmekteyiz. Nitekim Muhammed Hamidullah kıraatlerin kaynağını Hz. Peygamber’in kendisi olarak görür. Farklı kıraatlere izin verilmesinin gerekçesi olarak da Hz. Peygamber’in dini kolaylaştırmayı istemesi ve orta seviyedeki insanların bile dini yaşayabilmelerini istemesi şeklinde göstererek şu ifadeleri kullanır:

*“Diller her zaman kendi içlerinde lehçe ve ağız farklılıklarına sahip olmuşlardır. Aynı dili konuşan ülkelerde, bir bölgenin ahâlisi diğer bir bölgeye mensup olanların dilini tamamen anlayamamaktadır. Muhammed (a.s.), dini kolay kılmak ve onu en mütevazı insanların bile yaşayabileceği bir vasatta tutmak için çeşitli çarelere başvurmuştu. İşte bunun bir tatbikatı olarak, o [Hz. Peygamber], Kur’ân-ı Kerim’in metni için bile lehçe ve ağız farklılıklarına müsamaha gösteriyordu. Zira mühim olan kelime değil, manâ idi. Bu demektir ki okuyuş tarzı değil, önemli olan, Kur’ân hükümlerinin tatbiki ve hazmedilmesiydi.”*¹⁶⁵

¹⁶² Mesut Okumuş, *Arthur Jeffery ve Kur’ân Çalışmaları Üzerine*, s. 138-140.

¹⁶³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 2014, s. 102.

¹⁶⁴ Bilal Gökkır, *Modern Dönemde Kur’ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur’ân’ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar*, s. 20.

¹⁶⁵ Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, s. 88.

Hamidullah böylece kendisinden sonra savunulacak olan Kur'ân'ın anlam merkezli okunması tezinin öncülerinden olmaktadır. Kıraatlerin oluşumu konusunda makale çalışmasında bulunan Yusuf Alemdar'ın:

“Kur'ân'ın yazılması, korunması ve çoğaltılması sırasında yaşanan bazı olaylar, kıraatlerin doğuşuna zemin hazırlayan etkenler arasında sayılmıştır.” Zira daha önceleri sahabenin meşhur hafız-kurraları, İslâm Devleti'ne yeni katılan bazı yerleşim merkezlerine gitmiş... kendi ağız yapılarına (şive) ve Kur'ân birikimlerine göre Kıraat tedrisatı yaptırmışlardı. Tabiatıyla adı geçen bu yöre halkları, mezkur Kur'ân üstadlarının kendi bilgi ve becerileri doğrultusundaki kıraat öğretilerini en doğru/sahih, ötekilerinin okuyuşlarını ise yanlış/sakim kabul ederek, belki de -aradaki nüansları- bilmeden şuursuzca birbirlerini karalamışlardır.”¹⁶⁶ ifadelerinden anlaşıldığı üzere ona göre kıraatlerin kaynağı mevcut dönemin sosyal şartları ve Kur'ân öğretmek için giden kurrânın kendi yapısıdır.

Geleneksel inanca göre Hz. Peygamber ile Cebrâil'in Kur'ân'ı karşılıklı okumalarını ifade eden arza olayı, kıraatlerin meşru sayılabilmesi için kendisine dayanması gereken bir olaydır. Çünkü kıraatler meşruiyetini arzadan almaktadır. Çağdaş dönemde arzanın hem Kur'ân metninin sübutuna hem de kıraatlerin tevkihi oluşuna dair mesned olarak kabul edilmesine bir kurgu gözüyle bakılmıştır. Dolayısıyla kıraatlerin vahiy kaynaklı olduğu görüşü benimsenmemiştir.¹⁶⁷ Farklı okumalar ve kıraatlerin ortaya çıkması, yedi harf ruhsatının bulunması ve yazı stilinin henüz olgunlaşmaması gibi sebeplere bağlanmıştır.¹⁶⁸

Kıraatler konusunda bir değerlendirmede bulunan Mustafa Öztürk'e göre Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde nasıl okunduğunu tespit etmek için gidilecek en kısa yol konuyla ilgili rivayetleri tahlil etmektir. Rivayetleri tahlil ettikten sonra onun ulaştığı sonuç ise şudur: Bütün rivayetlerdeki ortak nokta olan yedi ve harf kelimeleri birçok anlamı olan kelimelerdir. Hz. Peygamber bu kelimeler hakkında bir beyanda bulunmamıştır. Bu sebeple yedi harfin ne olduğu konusunda fazlaca görüş beyan

¹⁶⁶ Alemdar, *Kıraatlerin Oluşumu Bağlamında Kur'ân'ın Cem'i Konusunda Yeni(den) Bir Bakış*, s.219-240.

¹⁶⁷ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi.*, s.68.

¹⁶⁸ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s.117.

edilmiştir. Bu görüşlerden anlaşılan ise Kur'ân'ın okunuşunda lafızdan ziyade manânın önemli olduğu, diğer bir deyişle, nüzul döneminde Kur'ân'ın anlam merkezli okunup aktarılmasına izin verildiğidir.¹⁶⁹

Yine Öztürk'e göre dar bir çevre olduğu için Mekke döneminde farklı lehçe ile okuma ihtiyacı ortaya çıkmamış Medine döneminde ise sınırlar genişleyince bu ihtiyaç kendini göstermiştir. Bu durum bizzat Hz. Peygamber'in anlam merkezli okumaya izin verdiğinin başka bir ispatıdır.¹⁷⁰

Öztürk'e göre anlam merkezli okuma izninin iptal edilmesi tamamen siyasi sebeplerle gerçekleşmiştir. Bu konuda ne Allah Teâlâ'dan ne de Hz. Peygamber'den anlam merkezli okuma iznini iptal eden hiçbir nass bulunmamaktadır.¹⁷¹

3.3. Değerlendirme

Kıraatlerin de ayetler gibi vahiy temelli olması klasik gelenekte kabul edilen en yaygın görüştür. Ancak modernizm ve oryantalizm taraftarlarının arasında ortak nokta olarak tespit ettiğimiz görüş, kıraatlerin vahiy kaynaklı olmadığıdır. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemde Arapça'nın ibtidai seviyede olmasına ve metnin harekesizliğine vurgu yapılarak ve söz konusu dönemin şartları göz önünde bulundurularak kıraatlerin kaynağının bu iki etken olduğu tezi ileri sürülmektedir.

Kıraatler anlam merkezli okuma ile ilişkilendirilmiştir. Kıraatlerin Mekke döneminde mevcut olmayıp Medine döneminde Hz. Peygamber tarafından izin verilmek sureti ile icra edildiği vurgulanmıştır.

Farklı okuma lehçeleri oryantalistlere göre daha önce tahrif olan Kur'ân'ı düzeltme çabasıdır. Modernistlere göre ise herkesin dini yaşayabilmesi için Hz. Peygamber tarafından tanınan bir toleranstır. Tarafların ortak noktaları ise hangi gayeye binaen yapılırsa yapılsın kıraatlerin içtihadı olduğudur. Oryentalistler ayetlerin tertibinde olduğu gibi burada da metne haricî bir tesirin bulunduğu tezi üzerinden metnin sıhhatine şüphe düşürme çabası içerisindeyler. Ancak modernistlerin iddialarının arkasındaki gayeyi kestirebilmek güç bir meseledir.

¹⁶⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış*, s. 204-207.

¹⁷⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış*, s. 208.

¹⁷¹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış*, s. 210.

4. GRAMER HATASI ve AYETLER ARASI UYUM

4.1. Gramer Hatası

4.1.1. Müsteşriklerin Görüşleri

Müsteşrikler Kur'ân ve Kur'ân İlimleri ile alakalı geniş çaplı araştırmalar yaparak elde ettikleri neticeler hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu denli geniş çapta araştırma yapabilmek için doğal olarak Arapça'yı da öğrenmişlerdir. Edindikleri Arapça bilgisine binaen diğer konularda olduğu gibi Kur'ân ayetlerinin gramer yapısı hakkında da görüş beyan etmişlerdir. Bu görüş sahiplerinden biri olan Goldziher, *Die Richtungen der Islâmischen Koranauslegung*¹⁷² adlı eserinde şu görüşü savunmaktadır: Nisa Suresi'nin 162. ayetinde geçen المقيمين (el-mukîmîn) kelimesi öncesindeki atfedildiği kelimeye uymamaktadır. Bu kelimenin öncesine uygun olabilmesi için öncesindeki kelime gibi merfu halde المقيمون (el-mukîmûn) şeklinde olması gerekmektedir.¹⁷³

Alfred Guillaume'ye göre de diğer kutsal kitaplar gibi Kur'ân'da da hem gramer açısından hem de bilimsel açıdan hatalar bulunabilmektedir. Bu tezini ise şu şekilde gerekçelendirir: Kur'ân'da ve Kitab-ı Mukaddes'te yer alan kainatın altı günde yaratıldığına dair bilgi bilimsel gerçeklere uymamaktadır.¹⁷⁴

Kur'ân'da gramer hataları olduğunu savunan bir diğer isim John Burton'dur. O, ilgili konuya dair kaleme aldığı makalesinde görüşlerini şu ifadelerle dile getirir: *"Meşhur birkaç hadis Kur'ân metinlerindeki gramer hatalarına dikkat çeker. Söz konusu hatalar düzeltilmemiştir. Bu hatalar ya oldukları gibi bırakılarak örtbas edilmişler veyahut da -en fazla- onların o dönemdeki arapların kullanımıyla paralel olduğunu göstermek için ciddi çabalar sarf edilmiştir."* Burton, konuya dair Hz. Osman'dan ve Hz. Aişe'den gelen iki rivayeti nakletmektedir. Hz. Osman'dan gelen rivayette; o, mushaf çoğaltıldıktan sonra mushaftaki bazı yanlışlara işaret ederek *"bu yanlışları değiştirmeyin; araplar onları değiştirecekler (veya düzeltecekler)."* demiştir.

¹⁷² Söz konusu eser Abdülhâlim en-Neccâr tarafından Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir. Aynı eserin Arapça çevirisi Mustafa İslâmoğlu tarafından İslâm Tefsir Ekolleri adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir.

¹⁷³ Goldziher, *İslâm Tefsir Ekolleri*, s.59.

¹⁷⁴ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s.140-141.

Hız. Aişe'den gelen rivayette ise kendisine üç ayet hakkında soru solunca katiplerin bu ayetlerde hata yaptıklarını söylemiştir.¹⁷⁵

Burton'a göre hatalı olan ayetler şunlardır: Bakara Suresi 177. ayet'te yer alan وَالصَّابِرِينَ "es-sâbirîn" kelimesi öncesindeki وَالْمُؤْمِنُونَ "el-Mûfûn" kelimesine atfedilmiştir. Kendisine atfedilen birinci kelime merfu konumda olduğu için atfedilen ikinci kelimenin de merfu konumda olması gerekmektedir.¹⁷⁶

Kur'ân'ın gramer açısından hatalı ayetler içerdiğini iddia eden bir diğer isim P. Newton- Refîku'l-Hakk'tır. Onun bu konudaki düşünceleri şu ifadelerinde görülür: *"Kur'ân, tamamlanmamış ve tefsirlerin yardımı olmaksızın tam olarak anlaşılmayan cümleler, yabancı kelimeler, Arapça garip kelimeler, normal manası dışında başka anlamda kullanılan kelimeler, cinsiyet ve sayı uyumu olmadan çekilmiş fiiller ve zarflar, mantık dışı ve gramere uymayan, bazen hiçbir referansı olmayan zamirler, kafiyeli pasajlarda sık sık öznelerden uzak kalan haberler ... içerir."*¹⁷⁷ Diğer oryantalistler gibi o da hatalı ayetlerin olduğunu iddia etmektedir.

Newton da Nisa Suresi 162. ayette hata bulunduğuna dair Goldziher ve Burton'la aynı düşüncededir. Söz konusu ayette ilimde derinleşenlerin iki sığata sahip oldukları anlatılmaktadır. Bu iki sıfat birbirine atfedilmiştir. Atfedilen iki kelimenin irab açısından birbirine uygun olması gerekirken merfu konumdaki وَالْمُؤْمِنُونَ "el-mü'minûn" kelimesine atfedilen وَالْمُؤْمِنِينَ "el-mukîmîn" kelimesi mansup konumdadır.¹⁷⁸

Newton'un Burton'la hatalı olduğu konusunda ittifak ettiği diğer ayet Maide Suresi 69. ayettir. Söz konusu ayette وَالصَّابِئُونَ "es-sâbiûn" kelimesi ayetin başındaki إِنَّ "inne" edatının ismine atfedilmiştir. Bu edatın ismi ise mansup konumda olması gerekmesine rağmen kelime merfu konumdadır.¹⁷⁹

Newton'un hatalı olduğunu iddia ettiği diğer ayetler ise şunlardır: Taha Suresi 63. ayetinin başındaki إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ كَذَّابٌ kısmında هَٰذَا kelimesi yanlış yazılmıştır. Çünkü başındaki إِنَّ edatının ismi olduğu için هَٰذِينَ şeklinde yazılması gerekmektedir.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Mehmet Akif Koç, *John Burton'un "Kur'ân'da Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi*, A.Ü.İ.F.D., c. XXXV, s.555-556.

¹⁷⁶ Mehmet Akif Koç, *John Burton'un "Kur'ân'da Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi*, s. 553.

¹⁷⁷ P. Newton- Refîku'l-Hakk, *Kur'ân: Gramer Hataları(?) The Qur'an: Grammatical Errors*, ter. Cevat Ergin-Ali Akay, D.Ü.İ.F.D., c. VII ,s.1 , Diyarbakır, 2005, s. 179.

¹⁷⁸ Mehmet Akif Koç, *John Burton'un "Kur'ân'da Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi*, s. 554.; Newton- Refîku'l-Hakk, *Kur'ân: Gramer Hataları(?)*, s.175.

¹⁷⁹ Mehmet Akif Koç, *John Burton'un "Kur'ân'da Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi*, s. 554-555.; Newton- Refîku'l-Hakk, *Kur'ân: Gramer Hataları(?)*, s.174.

¹⁸⁰ Newton- Refîku'l-Hakk, *Kur'ân: Gramer Hataları(?)*, s. 175.

Bakara Suresi 177. ayeti hakkında Burton’la aynı itirazı yapan Newton bu ayette ayrıca fiillerin kullanıldığı zaman açısından dört hata daha bulunduğunu iddia eder. Ayetin başındaki *لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ* kısmında fiil muzari olarak gelmiş onun devamında gelen ve aynı fiile atfedilen diğer fiiller ise mazi olarak gelmiştir. Bu fiillerin de muzari olması gerekmektedir.¹⁸¹

Enbiya Suresi 3. ayeti de *لَا هِيَّةَ قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...* hatalı olarak nitelendirilmektedir. Ayetteki *أَسْرُوا* kısmının *اسر* olarak yazılması gerekmektedir. Cümle fiil cümlesi olduğu için fiilin tekil olması gerekirken fiil çoğul olarak kullanılmıştır.¹⁸²

Hac Suresi 19. ayette de aynı hususta hata bulunmaktadır. Nitekim söz konusu ayetin *هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ* bölümünde fiil öncesine uygun olarak *اختصما* şeklinde gelmesi gerekmektedir.¹⁸³

Münafikun Suresi’ndeki *فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدَقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ* 10. ayetin bu kısmında da hata olduğu iddia edilmektedir. Ayetin siyakı ve sibakı göz önüne alındığında dilek, istek manasına geldiği için *وَأَكُن* kısmı *واكون* şeklinde ve mansup olarak gelmesi gerekmektedir.¹⁸⁴

Şems Suresi 5. ayette *وَمَا بَنَاهَا* kullanılan *مَا* edatı cansız varlıklar için kullanılmaktadır. Burada ise fail Allah olduğu için *من* edatının kullanılması gerekmektedir.¹⁸⁵

Fussilet Suresi 11. ayette *فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَبَأٌ طَوْعًا أَوْ كَرَاهًا قَالَتَا أَنْتِنَا طَائِعَتَانِ* müennes iki isim kullanılmıştır. *قَالَتَا* fiili öncesindeki isimlere sayı ve cinsiyet açısından uygun olarak gelmiştir. Ancak devamındaki *طَائِعَتَانِ* kelimesi çoğul ve müzekker olarak gelmiştir. Öncesine uygun olması için *طائعتين* şeklinde ikil ve müennes olarak gelmesi gerekmektedir.¹⁸⁶

Gramer ve dil açısından Kur’ân’da hata bulunduğunu savunan bir diğer isim Dozy’dır. Ona göre Kur’ân’da dil açısından hata bulunduğu için dil konusunda yazılan

¹⁸¹ P. Newton- Refiku'l-Hakk, *Kur’ân: Gramer Hataları(?)*, s. 176.

¹⁸² P. Newton- Refiku'l-Hakk, *Kur’ân: Gramer Hataları(?)*, s. 177.

¹⁸³ P. Newton- Refiku'l-Hakk, *Kur’ân: Gramer Hataları(?)*, s. 177.

¹⁸⁴ P. Newton- Refiku'l-Hakk, *Kur’ân: Gramer Hataları(?)*, s. 177-178.

¹⁸⁵ P. Newton- Refiku'l-Hakk, *Kur’ân: Gramer Hataları(?)*, s. 178.

¹⁸⁶ P. Newton- Refiku'l-Hakk, *Kur’ân: Gramer Hataları(?)*, 178-179.

kitaplarda çoğunlukla ayetler delil olarak kullanılmamıştır. Dozy, alimlerin bunun farkında olduklarını ancak açıklamaya cesaret edemediklerini iddia etmektedir.¹⁸⁷

Bu iddiaların hepsine cevap vermek çalışmanın sınırlarını aşacağı için iddialara tek tek cevap verilmeyecektir. Şüpheleri gidermek için bir kısmına cevap verilecektir. Newton'un iddia ettiği *إِنَّ هَذَانِ لَسَاجِرَانِ* kısmında ayet onun iddia ettiği gibi *إِنَّ* şeklinde değil *إِنْ* şeklindedir. Bu durumda da sonrasının nasbeli olarak *هَذَيْنِ* şeklinde okunması gerekmemektedir. Fussilet Suresi'nin 11. ayetinde zamir uyumuna dikkat edilmediği iddia edilmiştir. Bu durum ise Arapça'nın bünyesinde mevcut bulunan bir kullanımdır. Böylesine bir kullanımı Zeccâc Kur'ân-ı Kerim'deki ruhsatlar bölümünde ele almaktadır.¹⁸⁸ Diğer iddialara baktığımız zaman cevap verilen iddialar gibi onlarında muktezây-ı halle alakalı olduğunu görmekteyiz. İçinde bulunulan halin gereği olarak yerleşik Arapça gramerinin terk edildiği, hazıfların veya eklemelerin yapıldığı malumdur. Bu konuda ilgili iddialara cevap olarak ele alınan çalışmalara¹⁸⁹ bakılabilir.

4.1.2. Modernistlerin Görüşleri

Çağdaş dönemde gramer hataları konusunda oryantalistlerin yaptığı gibi tek tek falanca ayette şu hata vardır gibi detaylı bir açıklama görülmemektedir. Ancak oryantalistlerin hata olarak vasıfladıkları bütün durumların bir cümle içerisinde sorunlu ibare olarak vasıflandığını görmekteyiz. Nitekim Mustafa Öztürk'ün ilgili konu hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir: Kur'ân metni son derece belîğ olmasının yanında lahn (hata) sayılabilecek sorunlu ibareler de içermektedir. İ'caz olduğu kadar ıtnâb, itâle ve tatvîl de içermektedir. Az sayılmayacak derecede tekrarlar vardır. Ayetlerdeki ses uyumunu sağlamak amacıyla, geçmiş zaman kalıbı yerine şimdiki zaman kalıbı kullanılmış, birtakım özel isimler asli şeklinden değiştirilmiş, sayı ve cinsiyet ifade eden zamirler olması gerekenden farklı kullanılmış, kelimelere harf eklenmiş veya düşürülmüştür. Lafızda fazlalık olması durumunu şu şekilde örneklendirilir: Üzerine çıktıkları/çıkacakları diye tercüme edilen (وَمَعَارِجَ)

¹⁸⁷ Hakan Ugur, *Osmanlı'nın Son Döneminde Oryantalistlerin Kur'ân Hakkındaki İddialarına Karşı Osmanlı Ulemâsının Yaptığı Çalışmalar-İsmail Fenni Ertuğrul Örneği-*, Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-, İlim Yayma Vakfı, Şubat, İstanbul, 2013, s. 525.

¹⁸⁸ Zeccac, *İ'râbu 'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim el-Enban, Kahire, 1963, c.II, s.609.

¹⁸⁹ M. Vecih Uzunoglu, "Kur' an'da Gramer Hataları" İddiası ve Bir Reddiye, Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, yıl: V, sa. 18, Yaz 2005.; Soner Gündüzöz, "Kur'an' da Yerieşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları", Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, yıl: II, Sayı: 6, Yaz 2002, Ankara, 2002.

kelimesinden sonra عَلَيْهِا يَطْهَرُونَ ifadesi bulunmaktadır. Buradaki gibi manaya bir katkısı olmadığı halde lafza eklenen kısımlar vardır.¹⁹⁰

4.2. İnsicamsızlık

Oryantalistler ve modernistler tarafından gerek pasaj içerisinde bir grup ayetin gerekse başlı başına pasajın öncesi ve sonrası ile olan uyumu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bir veya birden fazla ayetin siyak ve sibak olarak konu bütünlüğüne uygun düşmemesi anlamına gelen insicamsızlık oryantalizmin ve çağdaş dönemin vurguladıkları ortak noktalardan biridir. Ayetlerin tertibi konusunda içtihadîlik iddiasını incelerken insicamsızlık hususuna kısa bir şekilde değinilmişti. Burada bu konuya daha uzun ve ayrıntılı bir şekilde yer verilecektir.

4.2.1. Müsteşriklerin Görüşleri

Ayetlerin tertibi konusunda da değinildiği gibi müsteşrikler ayetler arasında insicamsızlık bulunduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre bu insicamsızlık tertib haricî etkenlerle oluşturulduğu için meydana gelmiştir. Bu ön bilgiler üzerinden de Kur'ân metnine dışarıdan bir etkinin tesir ettiği sonucuna ulaşmaktadırlar.

İlgili konu hakkında müsteşriklerin görüşleri incelendiği zaman elde edilecek sonuç şu şekilde olacaktır: Müsteşrikler değişik fizikî ve ruhsal rahatsızlıklarla boğuşan bir insanın telif ettiği eserin hem tarz hem de içerik açısından tutarlı olmasının düşünülmemeyeceğini iddia etmektedir. Acaba karmaşık bir şekilde düzenlenmiş Kur'ân metnini anlamlı bir hale getirmek mümkün müdür? Her ne kadar tam olarak mümkün olmadığını söyleseler de, sure ve ayetleri yeniden tertip etmekten de hiç vazgeçmemişlerdir. Kur'ân'ın ayet ve surelerini yeniden tertibe yönelik oryantalistik çalışmalar XIX. asırda Paret'in yanı sıra, Batı'da akademik seviyede yürütülen İslâm ve Kur'ân tartışmalarının öncüleri olarak görülen Weil ve Nöldeke ile başladığı söylenebilir.

Bu düşünce yapısındaki isimlerden biri olan William Muir Kur'ân metnine dil, üslub ve nazım açısından eleştirilerde bulunur. Muir'e göre Kur'ân mevcut üslup ve biçimiyle kitaplar içinde belki de 'en az anlaşılabilir' olanıdır. Muir, kendisini Kur'ân'a dair böyle bir yargıya götüren şikâyetlerini ise şöyle sıralar: Kur'ân'daki parçalar 'basit

¹⁹⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulları Yay., Ankara, 2015, s. 15-16.

bir yalınlıkta bir araya getirilmiştir. Hiç bir yerde kronolojiye veya içerdiği konulara göre tertip edilmemiştir. Ani kopukluk ve boşluklarla doludur. Muir saydığı bu özelliklerin Kur'an metninin her yerine hakim olduğu iddiasındadır.¹⁹¹

Bell'e göre ayetlerin tertibinde nesir seci uyumu bulunduğu gibi bu konuda uyumsuzluklar da mevcuttur. Kafiye aniden değişebilmekte ve aynı kafiye tekrar etmektedir. Belirli bir konu bütünlüğünde seyreden ayetler arasında başka bir konudan bahseden ayetler bulunmaktadır. Ayetler arasında aşırı derecede uzunluk kısalık farkı olmasıyla beraber ayetler aralarında nazil olma tertibi gözetilmeden karışık bir şekilde yerleştirilmiştir. Zahiren tezat ifadeler yan yana kullanılmış, mücmel müphem ifadelerin yanına açıklama kabilinden ifadeler konulmuştur. Ona göre Bakara Suresi 85. ayet haşiye türünde olup, Kâria Suresi 1-3. ve Beled Suresi 12-16. ayetler de müphem lafızların beyanıdır.¹⁹² Yine Bell'e göre kible konusunu ele alan Bakara Suresi 142-152. ayetler ve Uhud Savaşı'nı konu edinen Âl-i İmrân Suresi 102-179. ayetler çok karmaşıktır. Bu karmaşıklığın sebebi ise bu ayetlerin sonradan ilave edilmiş olmalarıdır.¹⁹³

Ğaşiye Suresi 17-20. ayetler insicamsız sayılan ayet gruplarından bir tanesidir. Söz konusu ayet mealen şöyledir: *"Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?"* Bell'e göre bu ayetlerin hem kafiye hem de konu olarak öncesi ve sonrası ile alakası yoktur. Çünkü aynı surenin 12-16. ayetlerinde cennet nimetleri anlatılmakta, 21-22. ayetlerde ise hitap Peygamber'e dönmekte ve onun bir öğüt verici, bir uyarıcı olduğundan bahsedilmektedir. Bu sebeple 17-20. ayetlerin bu iki pasaj arasına yerleştirilmesindeki mantık anlaşılması zor bir mantıktır.¹⁹⁴

Bir diğer oryantalist Regis Blachere Bakara Suresi 238 ve 239. ayetleri hakkında insicamsızlık konusunda şu görüştedir: Söz konusu iki ayet namazları ve namazların önemini konu edinmektedir. Ancak bu pasajın önündeki ve ardından gelen kısım talak, iddet gibi farklı konulardan bahsetmektedir. Bu sebeple 238 ve 239. ayetler buraya uygun düşmemektedir. Bu sebeple müfessirler söz konusu ayetlerin sure içerisindeki yerini izah etmekte güçlük çekmişlerdir.¹⁹⁵

¹⁹¹ Bilal Gökür, *İngiliz Oryantalist-Misyoner Literatüründe Kur'an ve Peygamber*, s.241.

¹⁹² Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 206.

¹⁹³ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 208.

¹⁹⁴ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 207.

¹⁹⁵ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 200.

4.2.2. Modernistlerin Görüşleri

Ayetler arasındaki insicamsızlık konusu çağdaş dönemde modernistler tarafından da ele alınmıştır. Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf, Tevbe sureleri gibi uzun surelerde birçok ayetin siyak sibak itibari ile uyumsuz denebilecek tarzda lafız-mana yapısına sahip olduğu ifade edilmektedir. Konuya örnek olarak En'âm Suresi 119. ayet örnek gösterilmektedir. Söz konusu ayet mealen şu şekildedir: *“Size ne oluyor ki, Allah size darda kalmanızın dışında, haram olanları genişçe anlatmışken adının üzerine anıldığı şeyden yemiyorsunuz? Doğrusu çoğunluk, heva ve heveslerine uyarak, bilmeden sapıtıyorlar. Aşırı gidenleri en iyi bilen Rabbindir.”* Ayet yenilmesi haram olan şeylerin daha önce beyan edildiğini ifade etmektedir. Genel kanıya göre bu beyan da Mâide Suresi 3. ayette yapılmaktadır. Maide Suresi ise Medine’de nazil olmuş bir suredir. Bu sebeple Mekki olan En'âm Suresi’inde Medeni olan bir sureden bahsedilmesi imkansızdır.¹⁹⁶ Konu hakkındaki tespitin daha iyi anlaşılması için ilgili pasajı burada vermenin daha faydalı olacağı görüşündeyiz. İlgili pasaj aynen şu şekildedir:

“Esasen, yirmi-otuz ayetlik bir öncelik-sonralık bizim için de mühim bir mesele değildir; fakat öteden beri ittifakla tevkîfi kabul edilen mushaf/tilavet tertibi açısından çok önemlidir. Zira bir ayette, “Size haram kılınan hususlar daha önce ayrıntılı olarak açıklanmıştır” denilsin ve bu açıklamayı içeren ayet mushaf/tilavet tertibinde daha önce olması gerekirken yirmi küsur ayet sonra karşımıza çıkıversin... Böyle bir tertibin mantığını kavramak pek mümkün olmasa gerekir. Kısacası bahis konusu iki ayetle ilgili sure içi tertibin sorunlu olduğu şüphesizdir.”¹⁹⁷

Çağdaş dönemde iddia edilen bir diğer insicamsızlık örneği Blachere’in de ele aldığı Bakara Suresi 238 ve 239. ayetleridir. Bu ayetler namazlardan bahsederken siyaktaki ve sibaktaki ayetler talak, iddet gibi bambaşka konuları ele almaktadır.¹⁹⁸ Söz konusu ayet grubunun konu bütünlüğünü bozduğu Ahmet Keleş tarafından da vurgulanmıştır. Ona göre de söz konusu iki ayet talak, iddet gibi konuları ele alır. Bu ayetler yer aldığı pasaj itibari ile genel konuya uymamaktadır. Bu ayetlerin yeri burası değil, abdest ayetinin yer aldığı Maide Suresi olmalıdır. Çünkü Maide Suresi’nde

¹⁹⁶ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 192-194.

¹⁹⁷ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 196.

¹⁹⁸ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 200.

abdestin tarif edildiği 6. ayetin akabinde gelen ayetler öncesiyle bağdaşmamaktadır. Abdest ayetinden önceki ayet de namazla ilgili değildir. Bakara 238 ve 239. ayetler Maide Suresi 6. ayetin akabine eklenirse konu bütünlüğü elde edilmiş olur.¹⁹⁹

Riba meselesini konu edinen Âl-i İmrân Suresi 130. ayet de insicamsız ayetler arasında zikredilmektedir. Ayet mealen şu şekildedir: *“Ey İnananlar! Faizi kat kat alarak yemeyin. Allah'tan sakının ki başarıya erişesiniz.”* Ayetin öncesinde Uhud Savaşı'ndan bahsedilirken araya faiz konusu girmiş daha sonra tekrar Uhud Savaşı'ndan bahsedilmeye başlanmıştır. Böylesine bir konu akışı tenasüp ve insicam açısından sorunlu görülmektedir.²⁰⁰ Söz konusu riba ayetinin yerinin *“Faiz yiyenler mahşerde ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, "Zaten alışveriş de faiz gibidir" demelerindendir. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı. Kime Rabb'inden bir öğüt gelir de faizcilikten geri durursa, geçmişi kendisinedir, onun işi Allah'a aittir. Kim faizciliğe dönerse, işte onlar cehennemlidir, onlar orada temelli kalacaklardır.”* mealindeki Bakara Suresi 275. ayetinin hemen öncesi olması gerektiği savunulmaktadır.²⁰¹

4.3. Değerlendirme

Ayetlerin dilsel yapısı çerçevesinde birtakım ayetlerde gramer kurallarına uymayan kelimelerin bulunduğu kanısı tarafların ortak noktalarından biridir. Yine birtakım ayetlerde manaya herhangi bir katkısı olmadığı halde kullanılmış fazlalık teşkil eden kelime/ler mevcuttur tezi benimsenmektedir.

Görüldüğü üzere birtakım ayetlerin bazen lafzen bazen de manaca konu bütünlüğüne uymadığı iki tarafın da ortak görüşüdür. Bu ayetlerin günümüzdeki mevcut mushaf tertibindeki yerlerinin insicamsız olduğu vurgulanmış, bu şekildeki bir tertip mantığı kavranması güç bir tertip olarak görülmüştür. Siyak sibak olarak insicamsız olduğu belirtilen ayetlerin nereye yerleştirilirse tertibin daha güzel olacağı hususunda da tespitler yapılmaktadır.

Taraflar arasında ortak nokta olan hususlardan biri de insicamsızlık vurgusu üzerinden ayetlerin tertibi hususunda harici bir etkenin olduğudur. Ayetleri içtihadî

¹⁹⁹ Ahmat Keleş, *Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi: Kur'ân Ayetlerinin Tevkîflîği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'ân İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım*, s.121-122.

²⁰⁰ Öztürk-Ünsal, *Kur'an Tarihi*, s. 202-203.

²⁰¹ Ahmet Keleş, *Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi: Kur'ân Ayetlerinin Tevkîflîği Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'ân İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım*, s. 123-124.

olarak tertip eden sahabe tertip esnasında birtakım ayetleri konu bütünlüğüne dikkat etmeden gelişigüzel yerleştirmiş, dolayısıyla ayet/ler olması gereken yerin dışına yazılmıştır.

Oryantalistlerden bir grup ayetler arasında insicamsızlık olduğu tezini yukarıdaki diğer bölümlerde de olduğu gibi burada da metnin sıhhati konusunda şaibe uyandırmak için ileri sürmektedirler. Çünkü insicamsızlık kabul edilirse bunun arka planındaki etken metnin diğer unsurlarında da noksanlık olarak kendini gösterecektir. Bir diğer oryantalist grup ise Hz. Peygamber'e karşı bulundukları histerik, saralı vb. ithamları desteklemek gayesiyle insicamsızlığı savunmaktadırlar.

Modernistler ise ayetlerin tertibinin en azından bir kısmının içtihadı olduğunu ispat etme gayesi ile insicamsızlık tezini savunmaktadır. İçtihadı olduğu öncülü üzerinden varılacak sonuç ise şuan için meçhul gibi görünmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

KUR'ÂN'I ANLAMA ve ÇAĞDAŞ BAZI KONULARIN TEFSİRİNE YÖNELİK YORUMLAR

Bu bölümde modernistlerin ve oryantalistlerin Kur'ân'a yaklaşımları ve ayetleri yorumlama yöntemleri üzerinde duralacaktır. Öncelikle İslam dünyasında Kur'ân'ı yeniden yorumlama fikrinin arka planı incelenecektir. Bu süreçte ayetleri yorumlama konusunda teklif edilen metotların menşesine ve hangi amaçla kullanıldığına değinilecektir. İlgili metotlar Kur'ân'a, Batı'daki orijinal hali ile mi yoksa farklı bir şekilde mi tatbik edilmiş sorusunun cevabı aranacaktır. Modern dönem İslâm düşüncesi ve oryantalistler arasında, kullanılan yöntemler ve hedeflenen gaye açısından bir etkileşimin bulunup bulunmadığı tespit edilmeye çalışılacaktır..

Oryantalistlerin ve modernistlerin çağdaş dönemde Kur'ân tefsirine dair eleştirilerinin ve tekliflerinin arkasında genel itibari ile Batı'daki Kutsal Kitap yorumu ve karşılaşılan problemler yatmaktadır. Tefsir tarihinden ve çeşitli dönemlerde telif edilen tefsirlerden anlaşıldığı üzere Kur'ân'ı anlamak için her dönemde ayetleri yorumlama faaliyeti olagelmıştır. Her dönemde bir önceki döneme ait birikimin üzerine yeni yorumlar inşa edilerek bu faaliyet sürdürülmüştür. Ayetleri yorumlama faaliyetinde bir devamlılık ve gelişme söz konusudur. Ancak çağdaş dönemde bu anlayışın değiştiği görülmektedir. Bu dönemde öne çıkan iki temel eleştiri vardır: Bunlardan birincisi önceki birikimlerin kullanılmaktan ziyade tenkit edilmesi ve bu birikimlerin Kur'ân'ı anlamada engel olduğu yönündeki iddiadır.

Eleştirilerin ikincisi ise geleneksel Kur'ân anlayışının bilimle çeliştiği iddiasıdır. İkinci eleştirinin temeli Kur'ân yorumunun Batı'daki kutsal metinlerin yorumuna kıyas edilmesidir. Nitekim Batı'daki kutsal metin yorumlarına bilimle çeliştiği gerekçesi ile tepki gösterilmiştir. Bu durumun geleneksel Kur'ân yorumunda da bulunduğu zannedilmiştir. Klasik tefsir birikiminin ve eserlerin tenkit edilmesi bu zannın tefsir sahasındaki bir yansıması olarak görülebilir. Çağdaş dönemde ayetlerin bilimle bağdaştırılmaya çalışılması da bu yansımanın başka bir neticesi kabul edilebilir.

Kutsal metinlerin yorumu kendilerine has bir özelliğe sahiptir. Bu özellik metinlerin toplum üzerinde bir otoritesinin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Metinler doğru bir şekilde yorumlanmadığı takdirde metinler ile toplum arasında oluşan çatışma zemini üzerinde çeşitli problemler ortaya çıkmaktadır. Batı'da ortaya çıkan bu

problemler şunlardır: Kutsal Kitab'ı yorumlama faaliyeti sadece din adamlarına aittir. Bu konuda din adamlarının mutlak otoritesi bulunmaktadır ve bilgileri sorgulanmazdır. Din adamlarının yorumuna mutlak itaat edilmesi gerekmektedir. Bunun sonucunda Kutsal Kitap yorumu toplumdan ve realiteden uzak düşmüştür. Bu sebeple Batı'da bilimle din arasında bir çatışma oluşmuştur. Batı'da yorum birikimi reddedildiği gibi çağdaş dönemde de reddedilmiştir.

Başta Batı dünyası olmak üzere bütün dünyada özellikle Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra madde önem kazanmış mana değerini kaybetmiş durumdaydı. Akıl ön plana alınmış her şey akılla açıklanabilir olarak görülmeye başlanmıştır. Evrim teorisinin de etkisi ile her şeye bir kaynak bulma çabası yaygınlaşmıştır. Bu fikri ortam içerisinde birçok akım ortaya çıkmıştır. Söz konusu dönemde ortaya çıkan bu akımlardan en etkili olanı ise Rasyonalizm'dir. Rasyonalizm, akli esas kabul ettiği için vahiy ile aralarında bir çelişki olduğu gözlenmektedir. Özellikle XVIII. ve XIX. y.y.'da etkili olan dinî rasyonalizme göre dinler, insan düşüncesinin mahsulü oldukları için tabî sebeplerle açıklanabilir nitelikte görülmüştür.

Batı'da fikir dünyası bu şekilde teşekkül ederken Rasyonalizm'in etkisi ile kutsal kitapların yeniden yorumlanması gündeme gelmiştir. Eski birikimin içerisindeki mitoloji ile dolu olan yorumlar reddedilmiştir. Yeniden yorumlama faaliyetinin daha çok Kutsal Kitab'ın metinlerini akıl ile anlaşılabilir bir hale getirmek şeklinde gerçekleştiği görülmektedir. Batı'daki bu anlayış oryantalistler tarafından Kur'ân'a da tatbik edilmek istenmiştir.

Batı'da söz konusu gelişmeler yaşanırken Müslüman coğrafyalarda ekonomi, bilimsel, ictimai vb. alanlarda geri kalmışlık düşüncesi hakim durumdaydı. İlerleyebilmek ya da en azından Batı'nın seviyesini yakalayabilmek amacıyla geri kalma konusundaki sebep tespit edilmeye çalışılmakta ve sorun için çözüm yolları aranmaktaydı. Nihayetinde geri kalmışlığın sebebi Batı'da²⁰² İslâm dini olarak tespit

²⁰² Batı'da, İslâm dünyasının geri kalması konusunda ana etken olarak İslâm'ı işaret eden ilk isim Strafford Canning'tir. O, "Osmanlı İmparatorluğunun, Avrupalılaşması için İslâmiyetten ve onun müesseselerinden ayrılmasının şart" olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. Celal Kurca, *Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'ân Yorumuna Etkisi Sorunu*, Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-, İlim Yayıma Vakfı, Şubat, İstanbul, 2013, s. 377. Cannig'ten sonra aynı iddiada bulunan bir diğer isim Ernest Renan'dır. Renan 1883 yılında Sorbonne'de "İslâm ve Bilim" isimli konferansında müslüman dünyasının geri kalmasını İslâm'la ilişkilendirmiştir. Daha sonra bütün dinlerin müspet ilme düşman olduğunu belirtmiştir. Dini ayrıştırıcı akli ise birleştirici olarak görür. İnsan zihninin tabiatüstü denem unsurlardan - vahiyden- tecrit edilmesi gerektiğini vurgulayarak aydınların din konusunda anlayışlı bir kayıtsızlık göstermesini beklediğini ifade eder.

edilmiş, bu tespit İslâm dünyasında²⁰³ da taraftar bulmuştur. Doğal olarak çözüm yolları da bu hususta aranmıştır. Çözüm şekli ise tıbbî Batı'da olduğu gibi dinin –Kur'ân'ın– yeniden yorumlanarak mevcut zamana uyarlanmasıydı. Nitekim M. Arkoun, İslâm düşüncesinin bugün mevcut durumunun değiştirilebilmesinin öncelikle, epistemolojik bir yenilenmeyle mümkün olabileceği kanaatindedir.²⁰⁴ Arkoun, İslâm toplumlarının geriliğine dikkat çekerek geriliğin nedenleri olarak fikrî geriliği gösterir. Bu yüzden o geleneksel İslâmî aklı eleştirmekte ve aklın özgür düşünebileceği bir sistemi savunmaktadır.²⁰⁵ Bu sistem ise Hanefî'nin ifadelerinde tecdid, diğerlerinin ifadelerinde ıslah hareketi olarak vücut bulmuş ve artık yeni bir döneme girilmiştir. Bu yeni dönemde modern çağa uygun; mevcut zamanın zihin yapısı ile makul görülecek²⁰⁶, gelenekten farklı yeni şeyler söylemek ihtiyacı hissedilmiştir. Yeni şeyler söylemek için de yeni metotların kullanılması gerekmektedir.

Batı dünyasındaki ilerlemenin sebebi kutsal metinleri yeniden yorumlamak ve aklileştirmek kabul edilmiştir. Metinler mitolojik unsurlardan tecrit edilerek bilimle bağdaştırıldığı için ilerleme kaydedildiği kanısı oluşmuştur. Kur'ân ve hükümler,

Hristiyanların bunu başardığını Müslüman ülkeler de başarırsa memnun olacağını ifade eder. Müslümanların müslümanlığa bağlı kaldığı sürece kalkınamayacağını, kalkınmak için müslümanlığın zayıflaması gerektiğini savunur. Müslümanı dininden kurtarmayı ona yapılacak en büyük iyilik olarak görür. Dinî önderlerin bu gayeye hizmet etmelerini umarak İslâm ülkelerinde rönesansın gerçekleşmesi için İslâmiyetten kurtulunması gerektiğini belirtir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Dinî Tâmir Davasında Din Tahripçileri*, Bedir Yay., İstanbul, 2015, s.96-104. Ayrıca bkz. Yücel Bulut, *Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine*, s.32. Kenneth Cragg da aynı minvalde İslâm'ın zayıflamasındaki etkenin bizzat İslâm olduğunu iddia etmektedir. Kısacası Cromer gibi ilk dönem oryantalistlerinin çoğunluğu ilerleyememeye etken olarak İslâm'ı göstermişlerdir. Bkz. Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s. 48-50. ; Anzavur Demirpolat, *Ülgener ve Geri Kalmışlık Sorunsalı*, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, s. 287-288. William Muir de "Muhammed'in kılıcı ve Kur'an; uygarlık, özgürlük ve gerçeğin şimdiye kadar görülmemiş en büyük düşmanlarıdır." diyerek İslâm'ın özgürlüğe ve ilerlemeye engel olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, s. 213.

²⁰³ Afgâni Renan'ın yaptığı tespiti destekleyerek bu hususta şu ifadeleri kullanır: " *Kölesi olduğu nassa, sabana bağlanan bir öküz misali bağlanan mü'min, ilânihâye şeriat tefsirleri tarafından çizilen yolda yürümüye mahkûmdur... Hakikatin zaten bütününe sahip. Aramasına ne lüzüm var? Böyle olunca ilmi küçümsemesi tabii değil mi?*" O, Hristiyanların bunu aştığı gibi Müslümanların da aşacağını ümit etmektedir. Bkz. Ahmed Davudoğlu, *Dinî Tâmir Davasında Din Tahripçileri*, s.97-98. Afgâni'nin yanı sıra Abduh ve Reşid Rıza da geri kalma sebebi olarak İslâm'ın ilk halinin taklit edilmesini gösterir. Onlara göre ilerleyebilmek için İslâm'ın akla uymayan yönlerinden özellikle de taklitten ve tasavvuftan kurtulmak gerekir. Bkz. Anzavur Demirpolat, *Ülgener ve Geri Kalmışlık Sorunsalı*, s. 291. Bu konu hakkında ayrıca bkz. Hüseyin Hilmi Işık, *Dinde Reformcular*, Işık Yay., İstanbul, 1975, s.26.

²⁰⁴ Arkoun, Muhammed, *Kur'ân Okumaları*, ter. A. Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1995, s.75.

²⁰⁵ Demir Recep, *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, Hikmetevi Yay., İstanbul, 2013, s.109.

²⁰⁶ Mesela Fazlurrahman ve Nasr Hamid Ebu Zeyd'in modern çağda makul bir şey olmadığı gerekçesi ile naslara dayanarak köleliğin kaldırıldığını ve çok eşliliğin Kur'ân'da olmadığını iddia etmeleri gibi. Bkz. Mehmet Paçacı, *Kur'ân ve Tarihselci Yorum*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân ve Dil Sempozyumu Bildirileri, Van 2001, s.79.

kilisenin tek elinde bulunan kutsal metinlere benzetilerek Müslümanların gelişmesinde de çözüm yolu olarak ayetlerin yeniden yorumlanması gerektiği vurgulanmıştır. Modern dönemde ayetleri yorumlamada yeni metotlar üretme konusunda başarısız olduğu için Batı’da kutsal metinler üzerinde tatbik edilen metotların kullanıldığı gözlenmektedir. Bu metotlar çeşitli etkenlerle İslam dünyasına taşınmış, yeni yorumlama sürecinde kullanılmıştır.

Kur’ân ayetlerini yeniden ele alma hususunda kullanılan yeni metotların gerekliliğini ortaya koyabilmek için eski yöntemlerin ve bu yöntemlerle telif edilen eserlerin mevcut ihtiyaçları karşılamadığı vurgulanması gereken konulardan birini teşkil etmektedir. Nitekim bu gerekliliğin sonucu aktif olarak ortaya çıkmış ve klasik tefsir usulü ve tefsirler hem müsteşrikler hem de modernistler tarafından tenkit edilerek yetersiz görülmüştür.

1. KLASİK TEFSİR USÛLÜNÜN VE TEFSİRLERİN TENKİDİ

1.1. Usûle Yönelik Tenkitler

1.1.1. Usûlde Bütünlük Sorunu

Müsteşrikler, modernistler gibi klasik usûlün yetersizliği konusunda detaylı bir eleştiride bulunmamaktadır. Ancak geleneğin genel manada eleştirildiğini, değersizleştirildiğini ve saf dışı edilmek istendiğini görmekteyiz. Oryantalizm modernistlere yeni bir kimlik ve aidiyet atfederken geleneğe negatif bir kimlik atfetmiştir.²⁰⁷ Gelenek, oryantalizm tarafından değersizleştirilmiş eleştirmek ise modernistlere bırakılmıştır.

Çağdaş dönemde klasik tefsir usulünün tenkit edildiği noktalardan biri bütüncül bir tefsir usulünün olmamasıdır. Bütünlük açısından klasik tefsir usulünü tenkit eden isimlerden biri Fazlurrahman’dır. Fazlurrahman bu hususta bir tespit yapmaktadır. O’nun tespitine göre müfessirler tefsirin yanı sıra tefsir usûlüne dair de çok sayıda eser yazmışlardır. Ancak bu eserlerde usulden daha ziyade Kur’ân’ın üslûbuna dair çalışmalara yer vermişlerdir. Bu çalışmalarda; Kur’ân ifadelerinin hakîkî veya mecazî manada olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmış, umûm husus ifade eden ayetlerin birbirinden ayırt edilmesi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Fazlurrahman’a göre bu

²⁰⁷ Hilmi Yavuz, “Oryantalizm” Üzerine Bir Giriş Denemesi, s. 54.

çalışmalar, Kur'ân metninin anlaşılması için hakikaten esas teşkil etmektedir. Ancak, bunun yanı sıra Kur'ân'ın manasını bir bütün olarak anlamamız için bize yardımcı olacak bir tefsir teorisine büyük ihtiyaç vardır. Klasik usulün yeterli olmadığını belirten Fazlurrahman'a göre günümüzde Müslümanların Kur'ân'ın özellikle sosyal öğretisini ortaya koyacak bir tefsir teorisine ihtiyaçları vardır. O, geçmiş müfessirlerin Kur'ân'ı ayet ayet tefsir ettiklerini, bir ayeti tefsir ederken başka bir ayete atıfta bulunduklarını ancak bunun sistematik bir tarzda yapılmadığını belirtir. Bu yüzden Kur'ân tefsirleri, bir dünya görüşünü ortaya koyamamışlardır.²⁰⁸

Klasik tefsir usulünü bütünlük açısından tenkit eden bir diğer isim Mustafa Öztürk'tür. Ona göre tefsir ilminin kendine has bir usulü yoktur. Bu durum ise tefsirin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Müstakil bir tefsir usulü olmadığı için ahkam ayetleri ele alınırken fıkıh usulü, rivayetlerin sıhhati tespit edilirken hadis usulü kullanılmıştır. Yine ona göre tefsirlerin tasnifi hususunda mezhebi tefsir şeklinde bir ayrıma gidilip sünnî tefsirlerin bu tasnifin dışında tutulması ideolojik bir tavidir. Sünnî tefsirlerin de kendi içinde rivayet ve dirayet tefsirleri şeklinde sınıflandırılması hatalı hatta yanlıştır.²⁰⁹

Modern dönemde tenkit edilen konulardan biri de klasik usulün Kur'ân'ı sure sure ve ayet sıralamasını dikkate alarak tefsir etmesidir. Modern dönemde yapılması gereken ise sıraya riayet etmek yerine ayetleri, konu bütünlüğü içerisinde yorumlamaktır. Nazari bütünlük ismi verilen bu yöntemde konu belirlenir ve konu hakkındaki ayetler kendi içerisinde bir sıra takip edilerek tefsir edilir.²¹⁰

1.1.2. Nesh Konusu

Klasik tefsir usulünün tenkit edildiği hususlardan biri de ayetler arasındaki nâsih-mensuh ilişkisinden doğan nesh kavramıdır. Ayetleri yorumlama esnasında bu ayet filanca ayetle nesh edilmiştir veya bu ayet filanca ayeti neshetmiştir şeklindeki usul anlayışının oryantalistler ve modernistler tarafından eleştirildiği görülmektedir.

1.1.2.1. Oryantalistlerin Görüşleri

²⁰⁸ Fazlurrahman, *Kur'ân'ı Yorumlama*, ter. Osman Taştan, İslâmî Araştırmalar, c. I, sa: 5, Ankara 1987, s. 100.

²⁰⁹ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 65-98. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu*, İslâmiyat c.VI, sayı 4, 2003, s. 69-84.

²¹⁰ Alparslan Açıkgenç, *Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)*, İslâmî Araştırmalar c. III, sayı:3, Temmuz 1989, s.96-98.

Nesh meselesi hakkındaki itirazların vahyin nazil olma sürecine dayanacak kadar eski olduğu görülmektedir. Nitekim Yahudiler ve müsteşrikler: Muhammed, ashabına önceki emrettiği şeylerin tam aksini emrediyor diyerek istihza yolu ile itiraz etmişlerdir. Müsteşrikler ise aynı minvalde ancak farklı ifadelerle Allah, kendi sözünü nasıl değiştirir sorusunu sorarak nesh meselesini kabul etmemişlerdir.²¹¹

Oryantalistlere göre Kur'ân birçok çelişki ihtiva etmektedir. Nesh, Hz. Peygamber'in bu durumun üstesinden gelebilmek için kendisinin icat ettiği bir teoridir. Oryantalistler bu iddialarını şu şekilde temellendirirler: Muhammed, Kur'ân'ın bütünüyle ilahi kaynaklı bir kitap olduğunu iddia etmektedir. Metninin tamamı, ezelden beri levhalara yazılmış olan bir kitabın, neden bir değişiklik veya neshe ihtiyaç duyduğu ise anlaşılır gibi değildir. Bu da gösteriyor ki, muhafaza edilmiş olan bu metinde birçok ihtilaf ve tezat mevcuttur. O halde, muayyen bir şahıs ve onun arkadaşlarının belli bir zaman veya mekan açısından gereksinimlerini karşılayan bu nesih teorisi, bu kitabın, nesih mefhumunu kullanarak hafızasının zayıflığından dolayı, uzun surelerdeki kendi yanlışlarını örtbas etmeye çalışan Muhammed'e ait olduğunu kanıtlar.²¹² Buradan anlaşıldığı üzere oryantalistler nesh olgusunun Hz. Peygamber tarafından dile getirildiğini belirtmektedirler. Modernistler ise nesh konusunda Hz. Peygamber'den bir rivayet gelmediğini iddia etmektedirler.

J. M. S. Baljon da (1968) nesh kavramının daha sonra alimler tarafından icat edildiğini iddia eder. Ona göre Kur'ân bir el kitabı veya medeni kanun manzumesi olma konusunda yeterli bir kitap değildir. Sonraki nesillerin birbiriyle çelişen rivayetlerle karşı karşıya kalmamaları için klasik tefsirde uzlaştırma amacı ile bütün teknikler denenmiştir. Klasik alimler buna çözüm olarak nesh yöntemini geliştirmişlerdir. Çelişkili gibi görünen ifadelerin veya emirlerin artık bir hüküm ifade etmediğini ileri sürmüşler ve bu görüşlerine Bakara Suresi 100/106. ayetleri delil göstermişlerdir.²¹³

²¹¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara, 2014, s. 122.

²¹² Hafsa Nasreen, *Oryantalistlerin Kur'ân Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-*, s.123.

²¹³ J. M. S. Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, ter. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994, s. 68.

1.1.2.2. Modernistlerin Görüşleri

Oryantalizmde olduğu gibi çağdaş dönemde de nesh meselesinin tenkit edildiğini görmekteyiz. Modernistler de oryantalistler gibi nesh hadisesini bir insan fikri gibi algılamaktadırlar. Neshin vahiy temelli olduğu kabul edilmemektedir. Nesh konusunda değişikliği yapan Allah değil bir insan olarak görülmektedir. Modernistlere göre Allah'ın kelimeleri insan fikriyle nesh edilemeyecek derecede yücedir. Geleneksel tefsir literatüründe mensuh olduğu söylenen ayetlerin aslında mensuh olmadığı, nasih ve mensuh konumunda bulunan ayetlerin farklı konuları ele aldığı iddia edilmiştir.²¹⁴

Seyyid Ahmet Han usule dair nesh meselesini eleştirenlerden biridir. Ona göre nesh yöntemi ile Kur'ân adeta bir şairin not defterine dönüştürülmektedir.²¹⁵

Klasik tefsir usulüne dair nesh meselesini tenkit eden modern isimlerden biri de Bayraktar Bayraklı'dır. Bayraklı da oryantalistler gibi neshin sonradan uydurulduğunu iddia eder. Ona göre “ bir şeyi yok etmek ya da bir şeyin yerine başka bir şeyi koymak manasına gelen nesh, Kur'ân'da bulunan bir hadise değildir. Ayetler arası nâsîh mensuh ilişkisini kabul edip nesh olayının vuku bulduğunu savunan kimseler ise ona göre Kur'ân'ı sosyolojik açıdan ele alamayan, Allah'ın kullarına alternatifler sunduğunu göremeyen, şartlara göre davranmanın bir Kur'ân emri olduğunu fark edemeyen ve nesh olgusunu uyduran insanlardır. Birbirini nesh ettiği iddia edilen ayetler, insanın davranışının ve psikolojik yapısının değişik yönlerine bakan ayetlerdir. Nesh konusu hakkında bu görüşleri beyan eden Bayraklı eserini telif sürecinde nesh iddialarını itibara almadığını da belirtmektedir.²¹⁶

Klasik tefsir usûlüne dair nesh kavramını tenkit edenlerden biri de Mehmet Okuyan'dır. Ona göre klasik tefsir literatüründeki nasih-mensuh kullanımı isteyene istediği şeyi söyletmek imkanı sağlayan korkunç bir kurumdur. Yine ona göre nesh meselesi, ayet iyi bir şekilde anlaşılmadığı için sığınılan bir sığınaktır. Ayetlere bu şekilde yaklaşmak ayetleri bir biriyle kavga eder bir şekilde göstermektir. Kur'ân'da neshin varlığını kabul etmek Allah'ın kitabını yazboz tahtası haline getirmektir.²¹⁷

²¹⁴ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 68-69.

²¹⁵ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 69.

²¹⁶ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*, Bayraklı Yay., İstanbul, 2007, c. I., s.63.

²¹⁷ Hüseyin Avni vd., *Modernist Zihniyete Karşı Ehl-i Sünnet Müdafası*, Dirayet Yay., İstanbul, 2017, s. 246.

Klasik literatürde neshin kullanılmasını tenkit eden bir diğer isim Muhsin Demirci'dir. Ona göre Kur'ân'ın içerdiği bütün naslar hukuk için malzeme niteliğindedir. Bir nassın başka bir nasla teâruz etmesi söz konusu değildir. Çelişkinin bulunmadığı yerde de neshten bahsetmenin bir anlamı yoktur. Çünkü nesh naslar arasında çelişki bulunduğu zaman söz konusu çelişkiyi kaldırarak Kur'ân'da anlamsal bir bütünlük oluşturmak için öngörülen bir yoldur.²¹⁸

1.1.3. Ayetlerin Parçacı Anlayışla Tefsir Edildiği

Oryantalistler ve modernistler tarafından klasik tefsir usulünün eleştirildiği bir diğer husus ayetlerin parçacı bir anlayışla yorumlanmasıdır. Ayetlerin konu bütünlüğüne dikkat edilmeden herhangi bir meseleyi delillendirmek için müstakil olarak tefsir edilmesi tenkit edilmiştir.

1.1.3.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Jansen'e göre klasik tefsirler atomcu tefsir anlayışı ile kaleme alınmış ve içeriği karma karışık tefsirlerdir.²¹⁹ Atomcu tefsir anlayışını şu şekilde özetlemek mümkündür: Bir ayeti veya ayetin bir kısmını bağlamından çıkararak müstakil bir şekilde hukuki veya kelami bir meseleyi ispat etmek için kullanmak. Bu tür tefsir yönteminin arka planında 'bir şey, başka şeylerle olan münasebetinden bağımsız olduğu zaman ne ise olur' anlayışı yatmaktadır. Kısacası bir ayetin, siyakına ve sibakına bakılmadan yorumlanmasıdır.²²⁰

1.1.3.2. Modernistlerin Görüşleri

Oryantalistlerde olduğu gibi çağdaş dönemde ayetlerin genel çerçeve içerisinde ele alınmadan müstakil olarak yorumlanmasını tenkit eden modernistlerden biri Abduh'tur. Ona göre klasik müfessirler ayetlerin bağlamına dikkat etmemişlerdir. Bu durum ise ayetlerdeki temel mesajın anlaşılmasına engel olmuştur.²²¹

Aynı minvalde klasik tefsir usulünü ve tefsirleri eleştiren bir diğer isim Fazlurrahman'dır. O da önceki tefsirleri, parçacı bir yaklaşımla Kur'ân'ı ele alıp yorumladıkları için eleştirir. Ona göre bu durum murad-ı ilahiyi yansıtmakta yetersiz

²¹⁸ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 2018, s. 248.

²¹⁹ J.J.G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, ter. Halilrahmân Açar, Fecr Yay., Ankara, 1993, s. XXII-XXVII.

²²⁰ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. XXIV.

²²¹ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 55-56.

kalmaktadır. Kur'ân'ın, Allah, insan ve toplum hakkındaki görüşlerinin bir bütünlük içerisinde sunulması gerekmektedir.²²²

1.2. Tefsirlere Yönelik Tenkitler

1.2.1. Tefsirde Hadislerin ve Diğer İlimlerin Kullanılması

Hem oryantalistlerin hem de modernistlerin klasik tefsirleri eleştirdiği bir diğer ortak nokta söz konusu tefsirlerde ayetleri yorumlama esnasında hadislerin ve diğer ilimlerin kullanılması konusudur. Bu tenkitin temelinde Protestan misyonierlerin metinselci anlayışlarının izlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Misyonierlerdeki tek başına metin yeterlidir anlayışının çağdaş dönemde Müslümanların Kur'ân'a ve hadislere bakışlarını şekillendirdiği gözlenmektedir. Bu durumun somut bir örneği olan Seyyid Ahmed Han ve Kurâniyyûn ekolü mensupları, William Muir'den etkilenerek hadisleri sayıları beşi aşmayan mütevatir hadisler olarak kısıtlamakla Kur'ân'ı ön plana çıkarmaktadır. Bu isimler ayetleri yorumlarken hadislerin yerine aklı ve tabiatı koymaktadırlar.²²³

1.2.1.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Tefsirlerde hadislerin ve diğer ilimlerin kullanılmasını tenkit eden isimlerden biri olan Bell Hz. Peygamber'in, İslâm'ın, hatta Kur'ân'ın anlaşılmasında hadislere ve siyer kitaplarına güvenmemektedir. Özellikle rivayetler arasındaki bazı çelişkiler sebebi ile Bell her fırsatta Kur'ân dışındaki kaynakları kullanan Batılı araştırmacıları ciddi bir şekilde eleştirmektedir. Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için yine Kur'ân üzerinden yaklaşılması gerektiğini Batılı oryantalistlere vurgulayan Bell dolaylı yoldan tefsirde bu tür malzemelerin kullanılmasını da eleştirmektedir. Bell'in kendisi ile ortak hedefleri taşıyan oryantalistlere yönelttiği bu eleştirinin ilerleyen dönemlerde İslâm coğrafyasında da etkili olduğu görülmektedir. Jansen'e göre de klasik tefsirler metnin yorumu adı altında Peygamber'e nispet edilen hadislerle doludur. Üstelik bu hadislerin değerlendirmesi de yapılmamıştır. Hadislerin yanı sıra önceki alimlerin görüşleri de çok fazla kullanılmıştır. Ayetin tefsirine dair yapılan açıklamaların ayetle ilgisi bulunmamakta ve bu yorumlar ayeti tefsir etme konusunda yetersiz kalmaktadır. Bütün

²²² Fazlur-Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 10-11.

²²³ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu ?*, s. 133-134.

bu olumsuz etkenler nedeni ile klasik tefsirler, okuyucuya Kur'ân'ın temel dünya görüşünü bile kazandıramamaktadır.²²⁴

1.2.1.2. Modernistlerin Görüşleri

Oryantalistler arasında olduğu gibi modern dönemde de klasik tefsirlerde hadislerin kullanılması tenkit edilen konulardan biri olmuştur. Klasik eserleri hadis kullanmakla eleştiren isimlerden biri Muhammed Abduh (1905) tur. Kur'ân'a modern yaklaşımları ele alan Jansen'in ifade ettiğine göre Abduh, hadislerin güvenilirliğine itibar etmediği için ayetleri yorumlamada hadislerin kullanılmasını tenkit etmektedir.²²⁵

Çağdaş dönemde Kur'ân'ı yorumlamada yine Kur'ân'ın kendisinin yeterli olduğunu başka bir şeye ihtiyaç olmadığını iddia eden Kurâniyyûn isminde bir gurubun teşekkül ettiği görülmektedir. Bu grup içerisinde kimileri tarafından Kur'ân tefsirinde hadisler tamamen kullanılmaz olarak görülürken kimileri tarafından da kısmen kullanılabilir olarak görülmüştür. Nitekim Ebu'l-Kelâm Âzâd (1958) gibi isimler hadisi tamamen reddetmek yerine İbn Abbâs'a ve tâbiîne atfedilen hadisleri kullanmışlardır. Ancak bir grup modernist hadislerden çıkarılan izahları ve tarihi detayları tamamen insan fantezisinin ürünü olarak gördükleri için tefsirde hadis mefhumunu hiç kullanmamışlardır.²²⁶

Klasik tefsirlerde hadislerin kullanılmasını eleştiren isimlerden biri de Gulam Ahmed Pervez (1985) dir. Ona göre klasik tefsirlerde Peygamber'in söylediği her şey vahiy gibi telakki edilmektedir. O bu düşünceye itiraz ederek Peygamber'in söylediği her şey vahiy ise Kur'ân'da Peygamber yaptıkları birtakım şeyler için neden tenkit edilsin? Hakkında bir karar verilmemiş meselelerde neden vahiy beklesin? sorularını sorar. Bir kimse Peygamber'in sözlerine ve fiillerine kıyamete kadar değer atfedilmesi gerektiğini iddia ederse bu takdirde hadis külliyatı vahiy ile aynı dereceye yükseltilmiş olur diyerek bu konudaki endişesini belirtir.²²⁷

Hadisler konusunda tenkitte bulunan bir diğer isim İlhami Güler'dir. O, Hac Suresi 52, 53 ve 54. ayetlerini incelerken şu görüşü savunmaktadır: Dinin tek kaynağı vahiydir. Vahyin menşei ise Allah'tır. Peygamber'in de din hakkında kişisel düşünceleri olabilir, ancak bu düşünceler beşeri kaynaklıdır. Bu sebeple yanlışlığa (şeytanın

²²⁴ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. Xxi-xvii.

²²⁵ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 55-56.

²²⁶ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 31-32.

²²⁷ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 34-35.

müdahalesine) açıktır. Bu takdirde Allah tarafından teyit edilmedikçe Peygamber'in görüşü vahiy niteliği taşımaz.²²⁸

1.2.2. Tefsirlerde Kelimelerin Dilsel Yönüne ve Lafza Bağlı Kalındığı

Taraflarca eleştirilen bir diğer husus ayetleri yorumlama esnasında tefsirlerin lafza çok fazla takılı kalmasıdır. Lafza gösterilen önemin ayetlerin asıl mesajını anlamaya engel olduğu yönünde eleştiriler yapılmaktadır.

1.2.2.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Jansen'e göre klasik tefsir eserleri yorumlamanın ilk basamağı olabilecek yorumlar ve dilbilimsel olarak nitelenebilecek çalışmalarla doludur. Bu eserlerde müfessirler metnin veya kelimenin biçimsel yönü üzerinde yoğunlaşmış sistemli veya bütüncül bir şekilde metni ele almamışlardır. Belirli bir yönteme göre metni ele alanlar bulunsa da yok denecek kadar azdır.²²⁹ Metin yorumu olarak söylenen herhangi bir kurala bağlı kalmayan serbest düşünceler, çelişkilerden kurtulması hiçbir zaman mümkün olmayan geleneksel anlayışla ters yönde ilerlemektedir. Birleştikleri tek nokta ise Kur'ân hakkında tutarlı ve orijinal bir açıklama getirmemeleridir.²³⁰

1.2.2.2. Modernistlerin Görüşleri

Son ilahi vahiy olan Kur'ân'ı Kerim'in en temel özelliklerinden biri mûciz ve mu'ciz oluşudur. Az lafızla birçok manayı ifade etmesi açısından mûciz olma özelliğini taşıırken benzerinin getirilmesi hususunda meydan okuduğu muhatabını aciz bırakması açısından da mu'ciz olma vasfını haizdir. Geleneksel tefsirde Kur'ân'ın bu özellikleri üzerinde sıkça durulmuş ayetlerdeki noktaya varıncaya kadar her şeye büyük önem gösterilmiştir. Çağdaş dönemde klasik tefsirlerin Kur'ân'a bu açıdan yaklaşımlarının da eleştirildiği görülmektedir. Modern çağın Kur'ân algısına göre Kur'ân'a atfedilen söz konusu lafzî üstünlük Kur'ân'ın kendi ifadesi olan *"(Resulüm!) De ki: "Eğer doğru sözlüler iseniz, Allah katından bu ikisinden (bana ve Musa'ya inen kitaplardan) daha doğru bir kitap getirin de ben ona uyayım!"*²³¹ ayeti ile çelişmektedir. Nitekim Meşrîkî

²²⁸ Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'ân (Sistemik Kur'ân Fihristi)*, s.197. (166. Dipnot)

²²⁹ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. XXII-XXVII.

²³⁰ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. XXII-XXVII.

²³¹ Kasas, 28/49.

(1963) bu hususta Kur'ân'ın üstünlüğü zarif Arapça'dan kaynaklanıyorsa bu durum Arapça olmayan Tevrat'a nasıl uygulanacaktır? sorusunu sormaktadır.²³²

Klasik tefsirleri lafza bağlı kalmakla eleştirenlerden biri Seyyid Ahmet Han'dır. Ona göre klasik tefsirler mevcut sözlük türünden eserlere çok fazla bağlı kalınarak telif edilmiştir. Kur'ân'da kullanılan ve anlamı şudur şeklinde tespit edilen bir kelimenin anlamı mevcut sözlüklerde ve edebi eserlerde kaydedilmemiş olabilir.²³³ O, ayetler hakkında sözlükler yardımı ile kelimenin sözlükteki manası ne ise ayetin o manaya sabitlendiğini belirtir.²³⁴

Klasik tefsirleri lafza bağlı kalmakla ve uzun uzadıya gramer tartışmalarına girmekle tenkit eden isimlerden biri de Muhammed Abduh (1905)'tur. O, teorik tartışmalara fazlaca girilmesini, uzun uzadıya gramer açıklamaları yapılmasını ve sürekli malum alıntıların kullanılmasını da tenkit ederek tefsiri bu tür hususlardan arındırmak ister.²³⁵

Klasik tefsirleri lafza bağlı olmakla eleştiren bir diğer isim Halefullah (1997)'tir. Ona göre klasik metinlerde özel terkipler ve psikolojik arka plan dikkate alınmadan sadece lafza takılı kalınmıştır. Klasik müfessirler, asıl maksadı dikkate almadan teorik meselelere dalmışlardır. Bu iddiasına Râzî'nin tefsirinde Yasin suresi 1-10 ayetleri hakkındaki görüşlerini örnek gösterir. Ona göre müellif ayetteki asıl maksat bu olmamasına rağmen kaza ve kader konusunda gereksiz tartışmalara girmiştir.²³⁶

Modern dönemde klasik müfessirlerin lafza bağlı kalmaları konularında eleştirildiği bir diğer husus müteşabihât anlayışlarıdır. Modernistlere göre Kur'ân anlaşılabilir bir nitelikte olmayıp bünyesinde genel kanıda inanıldığı gibi müteşabih ayet barındırmamaktadır. Hatta tekrara dayalı bölümler olduğuna da katılmamışlardır. Onlara göre Allah'ın zatı ve ahiretle alakalı olan kısımlar müteşabih sayılabilir ama bunlar akıl dışı değildir. Söz konusu ayetler yüzeysel bir şekilde anlaşılmaya çalışıldığı zaman müteşabih olmaktadır. Ancak daha derin bir düşünceyle yaklaşırsa hiçbir zorluk kalmadan anlaşılabilir.²³⁷

²³² Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.55.

²³³ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 35.

²³⁴ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.68-69

²³⁵ Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l Kerîm, Tefsîru Cüz'i Amme*, el-Matbaatu'l-Emiriyye, yy., 1322, s. 59.

²³⁶ Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l Kerîm*, s. 36.

²³⁷ Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l Kerîm*, s. 71.

Müteşabih ayetler konusunda eleştiride bulunan isimlerden biri de İlhami Güler'dir. Güler'e göre müteşabih ayetlerin alanının doğru tayin edilmemesinden doğan kaos, kutsal anlam avcılarına münbit bir alan yaratmış ve otuz-kırk cilt tefsirler yazılmıştır.²³⁸ Güler'in tenkitinden anlaşılan, klasik tefsirler çözüm üretmekten ziyade müteşabih ayetlerin anlamı peşine düşmüştür.

Klasik tefsirlerin eleştirildiği noktalardan biri de ayetlerin tefsiri meyanında makul olmayan açıklamalar yapılmış olmasıdır. Klasik tefsirleri bu hususta eleştiren Muhammed İkbâl'e (1938) göre klasik müfessirlerin Kur'ân'ı yorumlama konusundaki çalışmaları ve faydaları azımsanmayacak kadar çoktur. Ancak bütün bunların yanı sıra ayetlerin yorumlanması esnasında akli değerlere ters düşen hususlar bulunmaktadır. İkbâl, klasik tefsirlerin modern akla hitap edemeyen hususları içerdiğini vurgulamaktadır.²³⁹

Klasik tefsirlere yöneltile eleştiri noktalarından biri de bu tefsirlerin artık ihtiyaç duyulmayan konuları ele alması sebebi ile mevcut sorunlara çözüm üretememesidir.

Yenilikçi hareketin beraber anıldığı hatta tecdit denilince akla gelen en önemli isimlerden biri de Hasan Hanefî'dir. Bütün modernistlerin ortak noktalarından biri olarak görülen geçmiş tefsirleri eleştirme konusunda onun da yerini aldığını görüyoruz. Hanefî'ye göre geleneksel tefsirlerin en önemli eksiklikleri şunlardır:

1. Klasik tefsirler ister rey ile olsun isterse haberlerle yapılan tefsirler olsun dahili tecrübi deliller yerine sürekli zanni olmaya mahkum dışardan delillerle yapılmış tefsirlerdir.

2. Geleneksel tefsirler içinde yaşanılan anın ihtiyaçlarını tahlil edip ayetleri alıp yorumlayacağı yerde Kur'ân'ın başından başlayıp sonunda biten ve bütün ayetlerin yorumlandığı tefsirlerdir.

3. Geleneksel tefsir, hala Allah'ın varlığı kanıtlama çabası içerisinde. Ancak Allah artık sabittir ve insanların inancında tevhit anlayışı yerleşmiştir. Oysa uzun

²³⁸ İlhami Güler, *Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vil)*, Kelam Araştırmaları, c.VII, sayı: 2, 2009, s.12.

²³⁹ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, ter. Celal Soydan, Hece Yay., III. Baskı, Ankara, 2018, s.7.

süreden beri ve günümüzde insan kaybolmuştur. Dolayısıyla günümüzde insanın varlığı ve onun çeşitli düzeydeki ilişkileri üzerinde durmak gerekir.²⁴⁰

Tefsirdeki gaye ile ilgisi olmamasına rağmen kullanılmakla eleştirilen bir diğer husus isrâiliyât konusudur. Çağdaş dönemde klasik tefsirlerin tefsir gayesi ile isrâiliyât kabilinden kabul edilen rivayetleri kullanmakla tenkit edildiğini görmekteyiz.²⁴¹

Klasik tefsirleri artık çözüm üretmemekle eleştiren isimlerden biri de Afgânî'dir. Ona göre Müslümanlar geri kalmışlıktan kurtulabilmek için akıllarını kullanmalı, ictihat yapmalı ve taklidi red etmelidir.²⁴²

Sünnî gelenekteki “ezelî ve ebedî Kur’ân” anlayışı çağdaş dönemde tenkit edilen diğer noktadır. Klasik tefsirleri ve usulü eleştiren bir diğer isim Mustafa Öztürk günümüzde Kur’ân’ı anlama sorununun temel nedeni olarak geleneksel Kur’ân anlayışını ve tefsir yaklaşımını gösterir.²⁴³ Öztürk’ün tenkit ettiği noktalardan biri de özellikle Sünnî gelenekteki “ezelî ve ebedî Kur’ân” anlayışdır. Ona göre ezelî-ebedî Kur’ân anlayışı, ehl-i sünnet düşüncesinde, lafzında sonsuz bir anlam potansiyeline sahip bir Kur’ân anlayışını doğurmuştur.²⁴⁴

1.2.3. Tefsirlerin Telif Gayesi ve Hitap Ettiği Kitle

Mukayese ettiğimiz taraflarca tenkit edilen ortak noktalardan biri de söz konusu eserlerin telif edilme gayesidir. Bu eserlerin hitap ettiği kitle ve telif edilme gayesi hususunda eleştirildiği görülmektedir.

1.2.3.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Geleneksel birikimdeki tefsir eserlerini eleştirenlerden biri J.J.G Jansen (1974)'dir. Jansen, klasik tefsirlerin halk seviyesinde olmamasını bir eksiklik görerek eleştirilerini bu açıdan yapmaktadır. Ona göre eski tefsirlerle yeni dönemde yazılan tefsirler arasında içerik açısından fazla fark yoktur. Aralarındaki tek fark ise yeni tefsirler eski tefsirlerin aksine halk için yazılmıştır.²⁴⁵ Kur’ân ve İncil’i karşılaştıran

²⁴⁰ İlhami Güler, *Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi-Tanıtım ve Bir Değerlendirme*-, İslâmî Araştırmalar c. VII, s.2, Bahar Dönemi, s.160.

²⁴¹ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Matbaatu'l-Menâr, Kahire, 1954, c.I, s. 347.; Abduh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 59.

²⁴² Hayrettin Karaman, “Efgani” Maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, c.X, İstanbul 1994, s.461-462.

²⁴³ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*- Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014, s. 11-25.

²⁴⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*-, s. 27-41.

²⁴⁵ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s.6.

Jansen, her iki kitabın da ilk kaydedildiği günden beri gelişmiş, değişmiş olduğunu ifade eder. Bu nedenle Müslümanların da Hristiyanlar gibi Kur'ân'ı yorumlama ve uygulama konusunda yardıma ihtiyaç duyduklarını belirtir.²⁴⁶

1.2.3.2. Modernistlerin Görüşleri

Klasik tefsirleri telif edilmesindeki amaç ve hitap ettiği kitle açısından eleştiren modernist isim Mustafa Öztürk'e göre bu dönem eserlerinden bazıları devlet adamları nezdinde itibar görmek için veya sultanın verdiği bağışı elde edebilmek amacı ile telif edilmiştir. Bu sebeple tefsirler Kur'ân mesajını daha anlaşılır kılmak ve insanların ilahi kelamı anlaması amacıyla yazılmamıştır. Ona göre klasik dönemde tefsir bilgi ve entelektüel seviyesi yüksek elit kesim için bir uğraşı olmuştur. Aynı zamanda söz konusu eserler akademik bir dille herkes tarafından anlaşılması kolay olmayan üslupla yazılmıştır.²⁴⁷

1.2.4. Tefsirlerde Özgünlük Değeri

Klasik tefsirlerin tenkit edildiği noktalardan biri eserlerin özgün olmamasıdır. Eserlerin bir birinin kopyası olduğu yönündeki iddialar tarafların vurguladıkları ortak noktalardandır.

1.2.4.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Özgünlük açısından tefsirleri eleştiren Jansen'in tenkit ettiği bir diğer husus klasik tefsirlerin bir birinin kopyası olmasıdır. Ona göre Zemahşerî'nin eseri olan “*el-Keşşâf*”ın birçok uyarlaması yapılmıştır. Söz konusu eser Mu'tezilî fikirlerden arındırılarak tekrar basılmıştır. Buna örnek olarak ta Fahreddin Râzî'nin eserini gösterir. Aynı şekilde ona göre Kâdî Beydâvî'nin eseri de *Keşşâf*'ın kısaltılmış halidir.²⁴⁸

1.2.4.2. Modernistlerin Görüşleri

Mustafa Öztürk de klasik tefsirleri özgün olmamakla eleştirir. Ona göre klasik dönem eserlerinin ekseriyetinde gözlemlenen husus bu eserlerin orijinallik vasfını taşınamamasıdır. O, eserlerde müellifine ait görüşler bulunsa da bu eserlerin

²⁴⁶ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s.16.

²⁴⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 65-98. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu*, s. 69-84.

²⁴⁸ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 121.

çoğunluğunun kaynağı Zemahşerî ve Razi olduğu için söz konusu dönemdeki eserleri özgün olmamakla eleştirmektedir.²⁴⁹ Öztürk'ün bu eleştirisi J.J.G Jansen'in eleştirisi ile paralellik göstermektedir. Nitekim Jansen de Fahrreddîn Râzî'nin ve Kâdî Beydâvî'nin tefsirlerini Zemahşerî'nin eserinin kopyası olarak görmektedir.²⁵⁰

2. AYETLERİ YORUMLAMA KONUSUNDA ÖNERİLEN METOTLAR

Mukayese edilen her iki tarafın da Kur'ân'ı yorumlama noktasında klasik tefsir metotlarını yetersiz ve geçersiz olarak eleştirdiğini görmekteyiz. Bu sebeple ayetleri yorumlama hususunda yeni metotların kullanılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Söz konusu metotlar sınırları çizilmiş belirli bir isimle kullanılmasa da ilerleyen dönemlerde belirli isimler altında toplanmıştır. Bu metotları başlı başına incelemek çalışmamızın amacını ve sınırını aşacağı için biz bu çalışmamızda sadece tarafların ilgili yöntemleri ayetleri yorumlamada kullanım önerilerini ve yorumlamanın sonuçlarını ele alacağız. Söz konusu metotlardan en çok tartışılanı ve en etkili olanı tarihselciliktir.

2.1. Tarihselcilik

Tarihselcilik, hakkında çokça tartışılan ve görüş beyan edilen bir kavramdır. Söz konusu kavramın farklı itibarlarla birçok tarifi yapılmaktadır. Tarihselciliğin ne olduğu konuyla ilgili çalışmalarda detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Şevket Kotan'ın hazırladığı “*Kur'ân ve Tarihselcilik*”²⁵¹, İshak Özgel'in hazırladığı “*Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'ân'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)*”²⁵² adlı tezi, Recep Demir'in “*Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*”²⁵³ isimli çalışması, Ömer Özsoy'un “*Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*”²⁵⁴ isimli çalışmasıdır. Çalışmanın amacı kavramın mahiyetini ele almak olmadığı için kavram hakkındaki tariflere ve mahiyetine yer verilmeyecektir. Çalışmamızda tarihselliğin Batı'da nasıl algılandığı ve uygulandığı ele alınacaktır. Genel çerçevede Kur'ân

²⁴⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 65-98.; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu*, s. 69-84.

²⁵⁰ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 121.

²⁵¹ Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İstanbul 2001.

²⁵² İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2002.

²⁵³ Recep Demir, *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, Hikmetevi Yay., İstanbul, 2013.

²⁵⁴ Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyât Yay., Ankara, 2004.

telakkilerini mukayese ettiğimiz tarafların –oryantalistler ve modernistler- ilgili kavramın Kur’ân’a tatbiki konusundaki görüşleri incelenerek mukayese edilecektir.

Tarihselcilik felsefi olarak ilk defa Hegel (1831) tarafından temellendirilmiştir. Hegel, tarihselliği “geçmişte olup biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürme gelmekte olması hali” ve “sürekli tarihsel etkililik” anlamlarında kullanmıştır.²⁵⁵ Görüldüğü üzere Hegel’in tarifine göre tarihsel olan bir şey kendi zamanı ve mekanı dışında da etkisini sürdürmektedir.

Batı dünyasında Kutsal Kitab’ın tarihsel olduğu hususunda bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Çünkü bir kısım Hristiyan, Kitab-ı Mukaddes’in tamamının evrensel ve kültürler üstü olduğunu savunurken, bir kısmı da onun yazıldığı dönemin kültürünü yansıttığını ve böylece kendi tarihsel çevresiyle sınırlı olduğunu iddia etmiştir. Bu iki kısma ek olarak Kitab-ı Mukaddes’in hem evrensel hem de tarihsel olduğunu iddia edenler de olmuştur.²⁵⁶

Batı’da bu tür metotların kutsal kitaplara uygulanmasına karşı çıkanlar da olmuştur. Söz konusu metotları tatbik edenler, şiddetle kınanmış ve hatta sahte ilim yapmakla itham edilmiştir. Ama bu tutum kendi kitaplarına karşı geçerli olup söz konusu Kur’ân olduğu zaman metotların uygulanması konusunda herkes ittifak içerisinde.

Rahip Bassetti-Sani oryantalistlerin bu çelişkili tutumunu şu ifadelerle eleştirir:

"Hristiyanların kendi kutsal kitaplarına tatbik edilmesine karşı çıktıkları ve tatbik eden rasyonalistleri de "sahte ilim" yapmakla itham ettikleri yıkıcı bir tenkit metodu niçin (Hz.) Peygamber ve Kur’ân'a tatbik edilsin "? O halde, Hristiyan müelliflerinin bu aşırı tenkitçiliğin metot ve prensiplerini gerçek bir ilimmiş gibi Kur’ân metinlerine tatbikini dürüst ve ilmi bir hareket olarak kabul etmeleri ikiyüzlülükten başka bir şey değildir. Filhakika, hristiyanlıkla olduğu kadar ilimle de pek bağdaşmayan bu tutum, Müslümanları dinlerinden çıkarmamıştır; aksine, müslümanlarda haklı bir reaksiyon ve müdafanın doğmasına yol açarak, onların Lcassing'den Couchaud'a kadar, Kitab-ı Mukaddes'i insanları aldatan bir eser, Hz. İsa'yı efsanevi bir şahıs, Kiliseyi ise sefalet ve ızdırabın

²⁵⁵ Recep Demir, *Kur’ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s.32.

²⁵⁶ Recep Demir, *Kur’ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s.78.

*istismarını yapan bir şirket olarak gösteren hakaret dolu bütün eserleri arapçaya tercüme etmelerine yol açmıştır.*²⁵⁷

Batı'da kutsal metinlere karşı yaklaşımı ana hatlarıyla ele almaya çalıştık. Söz konusu durumu İslam dünyası hakkında değerlendiren Hoebink'e göre Kur'an'ın ortaya çıktığı şartlar içerisinde şekillenen tarihsel bir metin olduğu görüşü fazla taraftar bulamayan bir görüştür. Ancak az sayıda da olsa bu görüş Taha Hüseyin (1973), Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Hasan Hanefî, Muhammed Arkoun ve Fazlurrahman gibi isimler tarafından savunulmuştur.²⁵⁸

Modern dönem sınırları içerisinde daha önce satır aralarında ya da genel geçer bir şekilde tarihsellik iddia edilmiş olsa da sistemli bir şekilde Kur'an'ın tarihselliği çerçevesindeki tartışmaların, XIX. y.y.'da Seyyid Ahmed Han ve ekolü tarafından başlatıldığı, özellikle XX. y.y.'da Fazlurrahman, Muhammed Arkoun, Hasan Hanefî ve Nasr Hamid Ebu Zeyd, Muhammed Abid el-Câbirî (2010) gibi bazı Müslüman aydınlar ile devam ettirildiği gözlenmektedir.²⁵⁹

Batı'da kutsal metinlerin tarihsel olduğu iddia edildiği gibi oryantalistler ve modernistler tarafından Kur'an ayetlerinin de tarihsel olduğu iddia edilmiştir. Bu iddia bazen ayetlerin sadece iniş dönemindeki insanlara hitap ettiği şeklinde bazen de ayetlerin mevcut zamanın şartlarına göre yorumlanması gerektiği şeklinde dile getirilmiştir. Farklı türde olan bu iddialar ortak başlıklar altında toplanarak mukayese edilecektir.

2.1.1. Hükümlerin Nazil Olduğu Dönemin İhtiyaçlarına Cevap Verdiği

2.1.1.1. Oryantalistlerin Görüşleri

J. Schacht (1986) tarihsellik metodu ile Kur'an'a yaklaşan oryantalist isimlerden biridir. Schacht'ın ayetlere bu tarzla yaklaşması sonucu hükümlerden oluşan İslam hukukunu değerlendirdiğini görmekteyiz. O, İslâm hukukunu tarihin belirli bir döneminde uygulanmış ancak daha sonra hayatiyetini kaybetmiş, mevcut zamanın ihtiyaçlarına cevap verme özelliğini yitirmiş bir sistem olarak görür.²⁶⁰

²⁵⁷ Salih Akdemir, *Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları*, A.Ü.İ.F.D., c. XXXI., Fakülte kuruluşunun 40. Yıl özel sayısı., s.189-190.

²⁵⁸ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar- Örnek Metinler*, s. 401.

²⁵⁹ Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s.92.

²⁶⁰ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar- Örnek Metinler*, s. 194, 4. Dipnot.

Yahudi oryantalist Nadav Safran da Kur'ân'ın tarihselliğini iddia eder. Ona göre de İslâm, şekilci, hurafeci, tahakkümcü, gerici ve kaba bir sistemdir. İslâmî hükümlerin günümüzle hiçbir alakası bulunmamaktadır.²⁶¹ Safran'ın iddialarından da anlaşıldığı üzere ona göre Kur'ân geçmişe hitap etmiş artık yetkisini kaybetmiştir.

Tarihselliği savunan bir diğer isim Philip Hitti'dir. Ona göre İslâm, belirli bir zaman diliminde ve belirli bölgelerde etkili olmuştur. İslâm artık dönemini tamamlamıştır. Bu sebeple yeni dönemde Batı uygarlığının benimsenmesi zorunlu hale gelmiştir.²⁶²

Kenneth Cragg (2012) da tarihsellik iddiasında bulunan isimlerdendir. Cragg'a göre İslâm, eskimiş teoriler üzerine kurulan ve *“vahiylere çıkarılan bir hukuk üzerine kurulmuş, bin yıl hatta daha fazla bir zaman içinde eskimiş anlayıştır.”* Bu sebeple değişen zamana göre İslâmî hükümlerin de değişmesi gerekir. Ayetlerin nazil olduğu ortamda Hicaz bölgesindeki insanlar vahşette ve putperestlikte uç noktalara ulaştıkları için onlara hitap eden yasalar da çok sert olmuştur. Asırlar sonra aynı kuralları uygulamak ise ahmaklıktır.²⁶³ İslâm dünyası için değişimin kaçınılmaz olduğunu iddia eden Cragg, bu değişimin de kendiliğinden olmayacağını ve söz konusu değişim sürecinde Hristiyanlar'ın etken konumda olmaları sebebi ile onlara çok iş düştüğünü de belirtir.²⁶⁴

Wilfred Cantwell Smith (2000) de tarihselliği iddia eden isimlerdendir. Ona göre bu kavramlar (İslâm) eski nesil için bir anlam taşımaktadır. Ancak modern insan öyle bir seviyeye ulaşmıştır ki artık bu kavramlar onu tatmin etmemekte ve ihtiyacını gidermemektedir.²⁶⁵

Yukarıdaki iddialardan da anlaşıldığı üzere geleneksel oryantalizm düşüncesinde Hz. Peygamber'in Kur'ân tebliği yaşanmış bir vakıa olduğu için bu hususta tarihi gerçekliği kabul edilmekten başka bir yol bulunamamıştır. Ancak bunun yanında getirilen yeni dinin tamamen bölgesel bir özelliğe sahip olduğu o bölgenin sınırlarını aşmadığı vurgulanmaktadır.

Kur'ân'ın tarihselliğini iddia eden oryantalistlerden biri olan Rudi Paret, Kur'ân'ın karmaşık bir şekilde olduğunu belirttikten sonra karmaşıklığı gidermek için

²⁶¹ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.114.

²⁶² Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s. 39.

²⁶³ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s. 45-49.

²⁶⁴ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.50.

²⁶⁵ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.101.

söz konusu bölüm tebliğ edilirken mevcut ortamın ve bu tebliğe sebep olan tarihsel durumun ve şartların yeniden canlandırılması gerektiğini savunur. Yani bir başka tabirle o, Kur'ân'a tarihsel bir bakış açısıyla bakılması gerektiğini belirtir. Paret önerdiği tarihsellik metodunu şu şekilde ifade eder: “*Kur'ân üzerinden yapılan tebliğler hemen genel-geçer mutlak ifadeler olarak kabul edilmemeli. Çünkü tebliğ edilen bu kısımlar, Mekke ve Medine’de içinde bulunan ve Peygamber’in üstesinden gelmek zorunda olduğu son derece somut tarihsel duruma karşı birer tavır alış niteliği taşımaktadır.*”²⁶⁶ Paret’in iddia ettiği tarihselliği kendi ifadelerinin daha iyi yansıtacağı kanısındayız. Kendi ifadeleri şu şekildedir: “*Kur'ân’ın lafız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip, Kur'ân’ın önerdiği yaşama düzeninin Hz. Peygamber’in çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından aşıldığı kabul edilmelidir.*”²⁶⁷ Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Paret’in Kur'ân algısı ve tanımı tam da tarihselci bir anlayışı yansıtmaktadır. Çünkü ona göre Kur'ân, Peygamber’in yaşanan olaylar karşısında Araplara yönelttiği veciz sözlerin toplamıdır.²⁶⁸

Tarihsellik tezini savunan isimlerin biride de nüzûl ortamını göz önüne alarak, o günden bugüne tarihin ve şartların oldukça değiştiğini söyleyen İngiliz oryantalist Alfred Guillame’dir. Guillame, “*Her Müslüman biliyor ki; Kur'ân’ın çoğu Muhammed’in hayatında belirli olaylar ve problemler üzerine inmiştir. Ama İslâm’ın getirdiği m. VII. asrın şartlarına göre inen emirler, yasaklar ve mekruhlarla sonra gelecek milyonların hayatını idare etmenin amaçlandığını kim kabul eder?*”²⁶⁹ ifadeleri ile Kur'ân’ın tarihselliğinin her Müslümanın anlayabileceği kadar açık olduğunu iddia eder. J.J.G Jansen’in ise tarihsellik hakkındaki ifadeleri şunlardır: “*Vahyedildiği dönemde Kur'ân’ın bütün insanlığa mı yoksa sadece Muhammed’in yöre insanına mı hitap ettiği açık değildir.*”²⁷⁰ Jansen uzun süre tartışılan bu konu hakkında şüphe uyandırmaya çalışmaktadır.

²⁶⁶ Recep Demir, *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s. 126-127.

²⁶⁷ Metin Yiğit, *Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkıhın Kat'i-Zannî Diyalektiği*, s.136.

²⁶⁸ Recep Demir, *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s.127.

²⁶⁹ el-Behiy, *İslâmî Düşünce Oryantalist Etki*, s. 86.

²⁷⁰ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s.12.

2.1.1.2. Modernistlerin Görüşleri

Oryantalistler hükümlerin tamamen ayetlerin nazil olduğu dönemin sınırları içerisinde geçerli olduğunu iddia etmektedirler. Modernistler ise hükümlerin tamamının değil bir kısmının nuzûl dönemi sınırları içerisinde geçerli olduğunu iddia etmişlerdir.

Fazlurrahman'a göre Kur'ân'daki fiili yasamanın bizzat Kur'ân tarafından lafzi anlamda ezeli olduğu kastedilmemiştir. Bu iddiasının, Kur'ân'ın kıdemi görüşüyle veya buna bağlı olan Kur'ân'ın sözlü vahyi görüşüyle hiçbir ilgisi olmadığını vurgular. Ancak ona göre İslâm hukukçuları ve kelimciler çok geçmeden meseleyi karıştırmaya başlamışlar ve Kur'ân'ın tamamıyla hukuki olan emirlerinin şartları, yapısı ve iç hayatiyeti ne olursa olsun, herhangi bir topluma uygulanacağını sanmışlardır.²⁷¹

Modernizm akımının en önemli merkezlerinden biri olan Hind Alt kıtasında Ehl-i Kur'ân isminde bir ekol oluşmuştur. Bu ekole mensup Seyyid Ahmet Han ve onunla aynı düşüncede olan arkadaşları da Kur'ân'ın tarihselliğini savunan isimlerdendir. Onlar, tarihsellik tezlerini temellendirebilmek için Kur'ân'daki hüküm ve haberleri “mecazî-hakikî, tarihsel-evrensel” gibi kriterlerle yorumlamışlardır.²⁷² Bu ekol mensupları kendi kriterlerine göre yaptıkları taksim sonucu ukûbat ve muâmelâta ait ayetlerin tarihsel olduğunu iddia etmişlerdir.²⁷³ Hatta bu isimlerden bazıları tarihsellik iddiası üzerinden daha önce dile getirilmemiş görüşleri beyan etmişlerdir. Nitekim İna-yetullah Han el-Meşrîkî (1963), Kur'ân'daki tarihsel alanı genişleterek ibadetleri de bu alana dahil etmiştir. Meşrîkî, “Şüphesiz ki namaz, her türlü çirkinlik ve kötülükten alıkoyar.”²⁷⁴ ayetini tefsir ederken, bu emrin hikmetinin bu ayetlerin nazil olduğu dönemdeki insanları eğitmek olup, namazın bir askerî talim olduğunu iddia eder. Dolayısıyla namazdaki asıl maksadın fahşâ ve münker den uzak durmak olduğunu, bugün insanları kötülüklerden alıkoyacak sebepler bulunduğu takdirde namazın aynıyla uygulanmasına gerek olmadığını iddia eder.²⁷⁵

Pakistan topraklarında da kendini gösteren tarihsellik iddiası ise şu ifadelerle dile getirilmiştir: “Ne olursa olsun, Peygamberin savaşları özgül durumlarla ilişkili ve geçerli olarak kabul edilmelidir. Bu savaşlara işaret eden Kur'ânî ayetler yalnızca özgül durumlarla ilgilidirler ve herhangi bir nihaî hukuk teorisinin temeli olarak

²⁷¹ Fazlurrahman, *İslâm*, s.54.

²⁷² Abdulhamit Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 319.

²⁷³ Abdulhamit Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 323.

²⁷⁴ Ankebut, 46/45

²⁷⁵ Abdulhamit Birişik, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, s. 369.

alınamazlar.²⁷⁶ “İslâm’daki boşanma kanunları, eski Arap mübalağasının ve tabu yaratıcı yeminlerinin tedrici reformları olarak incelenmelidir.”²⁷⁷ Söz konusu ayetlerin dışındakiler ise özel olarak Arapların eskiden beri süregelen toplumsal kötülüklerine işaret eder; dolayısıyla yalnızca bu toplum ve çağla ilişkilidirler. Bu sebeple ilgili ayetler hakkında genel ve bağlayıcı bir emri vazediyor denilemez.²⁷⁸

Bakara suresi 143. ayeti ve Hac suresi 78. ayeti ele alarak tarihsellik tezini Kur’ân üzerinden temellendirmeye çalışan bir diğer isim İzzet Derveze’dir. O, söz konusu ayetlerdeki vasıfların Araplara ait olduğunu belirtir. Özellikle Hac suresindeki “*atanız İbrahim*” ifadesi ile Hz. İbrahim ile Araplar arasındaki kan bağına dikkat çekildiğini söyler. Ona göre buradan sadece Araplar kastedilmiş bulunmakta Arapların dışındakiler bu hitabın altına girmemektedir. Dolayısıyla başka bir millete hitap edildiğini söylemek gerçeği yansıtmayan bir söylem olacaktır.²⁷⁹

Süleyman Ateş de ayetlerin bir kısmının tarihsel diğer bir kısmının ise tarih üstü olduğunu belirtir. Hz. Peygamber’in özel hayatıyla ilgili ayetlerin salt tarihsel olduğunu ifade ederek

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Ey inananlar! Siz elçi ile konuşacağınız zaman bu gizli konuşmanızdan önce bir sadaka verin...”²⁸⁰ ayeti ile “Ey Peygamber kadınları! Sizden kim açık bir fuhuş (edepsizlik) yaparsa onun için azap iki kattır. Bu Allah’a göre kolaydır.”²⁸¹ mealindeki ayeti örnek gösterir. Oryantalistlerde olduğu gibi Ateş de had cezalarını ele alarak tarihsellik iddiasını temellendirmeye çalışır. Ona göre hata ile adam öldürmenin, yeminden ve zihar yemininden dönmenin kefareti olarak köle azat etme emri artık uygulanamayacak olan dolayısıyla tarihsel kısma dahil edilen hükümlerdendir.²⁸²

Kur’ân’ın tarihsel olduğunu savunanlardan biri de Ömer Özsoy’dur. Özsoy, Kur’ân’ın kendi zamanından başka bir zamanın sorunları ile ilgilenmeyeceğini, aynı şekilde nazil olduğu ortamın dışında herhangi bir zaman diliminin kavramları ile

²⁷⁶ Ahmed Aziz, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm*, ter. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990, s. 79.

²⁷⁷ Ahmed Aziz, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm*, s. 80.

²⁷⁸ Ahmed Aziz, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm*, s.304.

²⁷⁹ M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, ter. Vahtettin İnce-Mustafa Altınkaya, İstanbul, 1997, c.V, s. 147.

²⁸⁰ Mücadele, 58/12

²⁸¹ Ahzâb, 33/30.

²⁸² Süleyman Ateş, Yeni Şafak Gazetesi, 25 Haziran 1997.

konuşmayacağını iddia eder. Bu iddiasının gereği olarak da Kur'ân'ın doğrudan kendisinden sonraki tarihsel durumlarla ilgili olmadığını belirtir. Kendisi gibi düşünmeyenlerin ise Kur'ân'a yaklaşım konusunda yöntem sorunu yaşadıklarını söyler.²⁸³

Ona göre Kur'ân, Allah'ın Hz. Muhammed aracılığıyla yeryüzüne son sözlü müdahalesinin mümkün formlarından yalnızca birisidir. Kur'ân'ın bir meseleye temas etmesi o meselenin öneminden dolayı değil ya Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin ya da vahyin ilk muhataplarının ihtiyacı olduğundan dolayıdır.²⁸⁴ Görüldüğü gibi Özsoy, tarihsellik tezini temellendirmek için Kur'ân'ın temas ettiği hususların o dönemin ihtiyacına cevap olduğunu, genel hükümler içermediğini bu sebeple günümüzdeki ihtiyaçlara cevap verebilmesi için yeniden ele alınması gerektiğini belirtir.

Vahyin nazil olduğu toplum sınırları içerisinde tarihsel olduğunu savunan bir diğer isim İlhami Güler'dir. O Kur'ân'ı kendi içinde iki kısma ayırarak bir kısmın tarihsel diğerinin evrensel olduğunu savunur. Güler'e göre Kur'ân'ın olduğu toplumda sorun olarak ele alıp çözdüğü, hukukî, ekonomik ve politik sorunlarla ilgili değerler kısmı tarihsel; geçmiş toplumlardan bahseden “haber” cümleleri ile birlikte “gayb” ve “şehadet” aleminde ve ahlâki olanın ne olduğundan bahseden ayetler kısmı ise evrenseldir.²⁸⁵ Güler, tarihsellik tezini Kur'ân üzerinden temellendirmeye çalışır ve hitabın tarihsel olduğunun bizzat Kur'ân tarafından net olarak ortaya koyulduğunu iddia eder.²⁸⁶

Bu iddialarda bulunduktan sonra modernizm akımının genelinde gözlendiği gibi görüşlerine gerekçe olarak Kur'ân üzerinden örnekler gösterir. Bu metodu kullanarak modern hayatta uygulanabiliritesi düşük olarak görülen hükümlere de çözüm üretmiş gibi görünmektedir. Konu ile ilgili örnek olarak Enam Suresi 92. ayeti ve Şûra Suresi 7. ayeti gösterir. Bu ayetlerdeki “*kentlerin anası (Mekke) ve çevresindekiler*” tabiriyle yatay anlamda yeryüzünün bütünü değil, Arap yarımadasının kastedildiğini iddia eder. Yasin Suresi 6. ayetinde ifade edilen babaları uyarılmamış millet ile de Arapların kastedildiğini söyler. Ayetler üzerinden örneklerine devam eden Güler, Kur'ân'daki “ey

²⁸³ Ömer Özsoy, *Dinsel Bir Metin Olarak Kur'ân'ın Bazı İfade Özellikleri*, 1. Kur'ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 181.

²⁸⁴ Ömer Özsoy, *Kur'ân Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı*, İslâmî Araştırmalar, c. IX, sayı 2, Ankara 1996, s. 138.

²⁸⁵ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s.92-93.

²⁸⁶ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s.88.

inanenlar” veya “*ey insanlar*” hitapları tahlil edildiğinde bunların hedef aldığı kitlenin Kur’ân’ın nazil olduğu dönemdeki Arap yarımadası ve o zamanki yaşayan insanlar olduğunu iddia eder. Mekkî ve Medenî ayetlerin içerikleri ve muhatap kitlenin Mekkî ayetlerde “kafirler” iken, Medine’de “Yahudiler” ve “münafıklar” olarak değişmesini de hitabın tarihsel olduğuna dair başka bir misal olarak gösterir.²⁸⁷

Güler’in tarihsellik hususunda delil olarak ele aldığı bir diğer ayet لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ayetidir.²⁸⁸ Kitap kelimesine hüküm anlamı vererek, her zaman/dönem/süre için bir hüküm olduğunu ifade eder ve Kur’ân’daki hükümlerin de bir müddet için geçerli olduğunu iddia eder.²⁸⁹

Modern dönemde tarihsellik iddiasında bulunan bir diğer isim Mustafa Öztürk’tür. Öztürk Kur’ân’ın tarihsel olduğunu kabul etmeyenlere göre Allah’ın hüküm vazederken bütün zamanları hesaba katmış olduğunu, sebebin tarihsel olmasının hükmün tarih üstü olmasına engel olmadığını belirtir. Hatta bu hususun ekseriyet tarafından iman esası gibi kabul edildiğini belirttikten sonra kendisinin bu görüşe katılmadığını ifade ederek Kur’ân’ın tarihsel olduğunu iddia eder. Ona göre tarih üstü olma özelliği Müslümanlar ile Ehl-i Kitap arasındaki polemiklerden çıkarılan ve bir inanç umdesine dönüştürülen ama aslında hesabı verilemeyen ve slogan olmaktan öte geçemeyen bir husustur.²⁹⁰ Kur’ân, Arapça’nın verdiği imkanlar dahilinde sınırlı anlam içermektedir ifadesinin bir eksiklik olarak görüldüğünü bu durumun ise aşırı tenzihçi bir zihniyetin tepkisi olarak ortaya çıktığını vurgular.²⁹¹

Öztürk, tarihsellik iddiasını temellendirmeye çalışırken ahkam ayetlerini ele alır. Ona göre ahkam ayetleri gelecek nesillerin tikel sorunlarına çözüm üretmek için değil vahyin nuzül ortamına tanıklık eden insanların sorunlarına çözüm üretmek için nazil olmuştur. Bu iddiasına kadınların özel halleri hakkında, hilal hakkında ve haram aylarda savaşma hakkında sorulan sorular neticesinde nazil olan ayetlerin yanı sıra farklı örnekler de gösterir.²⁹²

Öztürk iddia ettiği tarihselliğin ahkamla da sınırlı olmayıp birkaç temel unsur hariç Kur’ân’ın tamamını kapsadığını iddia eder. İddiasını biraz daha ileri noktalara

²⁸⁷ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s.89.

²⁸⁸ Rad 13/38

²⁸⁹ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s.94.

²⁹⁰ Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Tefsir Kültürümüz*, s.11-13.

²⁹¹ Mustafa Öztürk, *Kur’ân’ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, s.13.

²⁹² Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 28-34.

taşıyarak bütün peygamberlerin tebliğ ettiği tevhit akidesinin dahi bir kısmının tarihsel olduğunu savunur. Yine ahiret tasvirleri ile alakalı kısımları da tarihsel karakterli görmektedir.²⁹³ Ona göre tarihsellik, Kur'ân'ı nuzül dönemi ile sınırlandırmak değildir. Tarihsellik absürt yorumlara zemin hazırlayan anakronizm illetinden kurtulmayı amaçlayan bir iradenin ifadesidir. Tarihsellik hakkında bir dönem içerisinde sınırlandırma itirazı faraza kabul edilecek olursa o takdirde asıl tarihselciler Kur'ân ayetlerini birbirine hükümsüz kıldırıp tek bir ayetle yüzlerce ayeti nesh edenlerdir.²⁹⁴

Öztürk söz konusu tarihselliğin Batı'ya mahsus bir takım görüş ve düşünceler içerdiğini kabul ederek bunun yadsınacak bir şey olmadığını belirtir. Çünkü bizim kültürümüzde de tarihselliğin izlerinin olduğunu vurgulayarak halku'l-Kur'ân, nasih-mensuh, makâsîdü's-şerîa gibi başlıkları örnek gösterir.²⁹⁵

Diğer modernistler gibi Öztürk de tarihsellik tezini temellendirmek için nuzül sebebini ve ayetlerin nazil olduğu ortamı ele alır. Ona göre Kur'ân'ın tarih üstü olduğu inancı Kur'ân'ın sarîh beyanlarına ters düşmektedir. Vahiy dilinin Arapça olmasının ve Hz. Peygamber'in genelde Arap toplumunu özelde ise Kureyş kabilesini uyarmak için gelmesinin yanı sıra Kur'ân'ın hem Hz. Peygamber hem de kavmi için şan ve şeref vesilesi olması hitabın tarihsel olduğunu gösteren hususlardan birkaç tanesidir.²⁹⁶

İddiasını temellendirebilmek ve tarihsellik yeni çıkan bir şey değil, kökleri kendi kültürümüzde de var anlayışını oluşturabilmek için Öztürk'ün ele aldığı meselelerden biri de büyük tartışmalara yol açan halku'l-Kur'ân konusudur. O tarihsellik iddiasını Mu'tezile mezhebine kadar geri dayandırarak şu ifadeleri kullanır: “Özetlemek gerekirse, *Mu'tezilî gelenekte Kur'ân, Allah'ın mümkün bir tarihte, beşerî bir dilin imkan ve sınırları içinde konuşmasıyla vücut bulmuş hâdis bir kelimedir. Dolayısıyla Kur'ân tarihsel, tarihe ait bir fenomendir.*”²⁹⁷

Öztürk'ün çevirilerinde konu ile ilintili ayetlerdeki mübhem kelimeleri açması tarihsellik anlayışın bir yansımasıdır. Nitekim tarih üstü olma özelliğini taşıyan ve bütün insanlığa hitap eden يا ايها الناس tabirindeki en-nâs kelimesini “*Ey Mekke halkı*” olarak çevirmesi bu durumun en bariz örneklerinden biridir.

²⁹³ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s.11-13.

²⁹⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak, -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, s.9-10.

²⁹⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak, -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, s.8.

²⁹⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s.12-13.

²⁹⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, s.17.

Öztürk'e göre Kur'ân bizzat kendisi tarihsellik iddiasında bulunmamaktadır. Tarihsellik iddiasına karşılık tarih üstü olduğunu ispatlamak için delil olarak kullanılan كافة للناس ibaresini ise şu şekilde yorumlar: Buradan bütün insanların kastedildiğini söylemek bir yorumdur. O, burada kâffe kelimesine engel olmak, alıkoymak manalarını vererek iddiasını temellendirir. Ayrıca Kur'ân'daki “*Ey insanlar*” şeklindeki hitabın da klasik tefsirlerde “*Ey Mekke halkı*” olarak yorumlandığını belirterek olası itirazların önünü kapatmaya çalışır.²⁹⁸

Kendi yorumunun karşısında duran görüşe ‘yorum’ diyerek iddiasını bu yolla güçlendirmeye çalışan Öztürk'ün klasik tefsirleri ve müfessirleri birçok konuda eleştirdiği eserlerini takip edenler tarafından malumdur. Ancak iddialarını temellendirebilmek için eleştirdiği²⁹⁹ usulün eseri olan mercileri kaynak göstererek kendi içinde çelişkiye düştüğünü söylemek yanlış tespit olmasa gerekir. Tarihsellik iddiasına karşı kendisine karşı çıkanları Suyûtî ve Zerkeşî'den nakil yapıyormuşçasına Gadamer'den nakil yapmakla eleştirmesi³⁰⁰ de kendi çalışmaları göz önüne alındığı zaman başka bir çelişkiyi beraberinde getirmektedir. Yeni yaşam tarzlarının şartları göz önüne alınarak ayetler yeniden yorumlanmalı lafza takılı kalmadan manaya odaklanmalı diyerek hayatını bu uğurda harcayan kısacası tarihsellik iddiasının tohumlarını İslâm dünyasına eken Fazlurrahman'ın bu konuda Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey ve Emilio Betti'den etkilendiğini, savunduğu fikrin onlardan ilham alarak³⁰¹ şekillendiğini itiraf etmesi Öztürk'ün içine düştüğü çelişkiyi daha da artırmaktadır.

Daha önce Öztürk'ün ahiret tasvirleri hakkında da tarihsellik vurgusunda bulunduğunu belirtmiştik. Ona göre ahiret inancı tarih üstü ama cennet ve cehenneme dair yapılan tasvirler tarihseldir. Nitekim Öztürk, Kur'ân'daki cennet tasvirlerine genel çerçeveden baktığı zaman cennetin sonsuza dek yeme içme ve cinsellik hazlarının yaşanacağı bir yer olduğu sonucuna varır. Bu şekilde yapılan bir tasvirin arkasındaki saiki de Hz. Peygamber'in ve sahabenin çektikleri zorluklar ve sıkıntılar olarak göstermek sureti ile söz konusu tasvirlerin tarihsel olduğunu iddia eder.³⁰²

²⁹⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 14-15.

²⁹⁹ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 65-98.

³⁰⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, s.8.

³⁰¹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, s.25.

³⁰² Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s. 27-28.

2.1.2. Ayetlerin Hüküm Değil Temel Prensipler ve Ahlakî Değerler İçerdiği

Tarihsellik iddiasının alt başlıklarından biri de Kur'ân ayetlerinin doğrudan bütün insanları bağlayan hükümleri içermediği iddiasıdır. Bu iddia sahiplerine göre Kur'ân nazil olduğu dönemdeki insanlara doğrudan hitap ederken ileriki zaman diliminde yaşayacak olan insanlara temel prensipler ve ahlakî değerler vasıtası ile hitap etmektedir.

2.1.2.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Ayetlerin doğrudan hükümler değil temel prensipler ve ahlakî değerler içerdiği iddiasında bulunan isimlerden biri Montgomery Watt'tır (2006). Ona göre hayat tarzı artık çok değişmiş dünya global bir köy haline gelmiştir. Tanrının ilkel insanlara, global köyün ihtiyaçlarına uygun bir din vermiş olduğunu kabul etmek aptalcadır. Ona göre Tanrının emrettiği şeyin insanların içinde bulunduğu ortama ve onların uygarlık düzeyine uygun olması gerekmektedir. Tanrı sonraki kuşaklara temel olarak kullanabilecekleri ve geliştirebilecekleri şeyleri vermektedir.³⁰³

Kur'ân'ın tarihselliğinin aslına zarar vermeyen bir şey olduğunu Müslümanların bu konuda tepki göstermemeleri gerektiğini belirten Watt Müslümanlara yönelik kendini görme biçiminde bir değişiklik çağrısında bulunur. Bu çağrının da bir tahrif olmadığı hususunda Müslümanları uyarır. Watt'a göre Kur'ân Allah tarafından vahyedilmiştir. Dinî ve ahlakî bir hakikat ortaya koyar. Kur'ân'ın bu özelliği ilk planda VII. y.y. Arapların ihtiyaçlarına yönelik olsa da asli yönleri evrensel bir nitelik taşımaktadır. Bu değişikliğin gerekliliği Kur'ân'ın belirli bir zaman dilimi için formüle edilmiş olmasından kaynaklı kusurlar değil bilakis teknolojik ve sanayi alanında gerçekleşen gelişmeler ve bu gelişmelerin topluma yansımalarıdır.³⁰⁴

Yine Watt bu değişiklik hususunda Müslümanlara bir tavsiye ve değerlendirme niteliğinde şunları yapmalarını önerir: Tarihsel ve edebî eleştiriciliğin yöntemleri kabul edilmeli ve sonunda geleneksel inanca ilişkin bazı aslî ve tâlî hususlar atılmak durumunda olsa bile, daha derin bir anlayışa yönelinmelidir.³⁰⁵ O, söz konusu değişim gerçekleştirilmediği sürece İslâm'ın günün ihtiyaç ve sorunlarına karşılık veremeyeceğini belirtir. İlk dönem İslâm'ın ve toplumun arzu edilir ve mükemmel bir

³⁰³ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s. 257-258.

³⁰⁴ Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, ter. Turan Koç. İz Yay., İstanbul, 1997, s. 178-179.

³⁰⁵ Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, s. 133-134.

toplum olarak görülmesi halinde benimsenen bu İslâm'ın Müslümanların çağdaş sorunlarına çözüm üretemeyeceğini iddia eder.³⁰⁶ Watt bahsettiği bu görüş bağlamında en çok Fazlurrahman ve Muhammed Arkoun gibi liberaller hakkında ümit var olduğunu belirtmektedir.³⁰⁷

Bir diğer oryantalist olan Noel James Coulson (1986), Kur'ân'daki hüküm bildiren kısımların hukukî olmaktan ziyade ahlakî olduklarını vurgulamaktadır. Bu iddiasını da emirlerin genellikle cenneti, cehennemi, Allah'ın korkusunu ve rızasını unutmamak gerektiğini ifade eden uyarılarla beraber olmasına dayandırmaktadır. Ona göre bu sebeple hüküm ayetleri ahlakî nitelikte olup kapsamlı bir hukuk sistemi oluşturmamaktadır.³⁰⁸

2.1.2.2. Modernistlerin Görüşleri

Hükümlerin doğrudan günümüze tatbik edilemeyeceğini iddia eden oryantalistlerle paralel düşüncede olan modernistlerin de bulunduğunu görmekteyiz. Kur'ân'ın bütün zamanlar için geçerli hüküm içermediğini, hükümlerin bugüne taşıdığı genel prensipler açısından aktarılabilceğini savunan modernist isimlerden biri Fazlurrahman'dır. O –Calson gibi- Kur'ân emirlerindeki asıl maksadın, hukukî değil, ahlakî olduğu iddiasındadır.³⁰⁹ Ona göre “*Kur'ân, her şeyden önce, bir dini ve ahlaki ilke ve uyarılar kitabıdır; hukuki bir belge değildir. Bununla birlikte Medine'de bir cemaat devleti kurma işlemi sırasında vazedilen bazı önemli hukuki sözleri de ihtiva etmektedir.*”³¹⁰

Fazlurrahman'ın savunduğu tarihsellik metodunu şu şekilde özetleyebiliriz: Fazlurrahman'ın önerdiği yöntem, ikili yönlü hareketi içermektedir. Birincisi, günümüzdeki şartları göz ardı edip Kur'ân'ın nazil olduğu zamanı baz almak; İkincisi, Kur'ân'ın nazil olduğu ortamdan günümüze gelmek. Aynı şekilde birinci hareket de iki aşamadan oluşmaktadır. Bunun ilk aşaması ise ayetin nazil olduğu tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu tespit ve tetkik ettikten sonra onun delâletlerini ve manasını anlamaktır. Birinci hareketin ilk aşaması, hem Kur'ân'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini

³⁰⁶ Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, s. 203-204.

³⁰⁷ Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, s. 99.

³⁰⁸ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s.196.

³⁰⁹ Fazlurrahman, *İslâm Araştırmaları ve İslâm'ın Geleceği*, s. 110.

³¹⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, s.52.

kavramaktan ibarettir. Birinci hareketin ikinci aşaması ise Kur'ân'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek, onları, genel ahlakî-toplumsal ilkeler şeklinde düzenlemektir. Bu genel ilkeler, toplumsal ve tarihî arka plan içinde incelenen belli ayetlerden ve çoğu zaman bu ayetlerde zikredilen hükümün illetlerinden süzülerek çıkarılır.³¹¹ Kur'ân'daki hükümlerin lafız olarak alınıp günümüze taşınması yerine, lafızların arkasındaki tespit edilen bu genel ilkeleri, lafızlardaki temel gayeleri alıp bunlarla günümüzdeki problemlere çözüm aranmalıdır. Fazlurrahman bu iddiasının yeni bir şey olmadığını daha ilk dönemlerde lafız ile lafızdaki maksadın birbirinden ayrıştırıldığını vurgular. İslâm hukuk usulünde uygulanan kıyas işlemini de bu iddiasına örnek gösterir.³¹²

Ayetlerin her zaman için geçerli hüküm taşımayıp temel ahlaki prensipler içerdiğini savunanlardan biri olan Mustafa Öztürk ise tarihsellik tezini şu şekilde özetler: Hitap esnasında kullanılan ibareler ve ibarenin taşıdığı zahiri mana tarihsel, manadan anlaşılan genel tema ise evrenseldir. Bu tespitini de zihar, lian gibi örneklerle desteklemeye çalışır. Ona göre zihar, eski Arap toplumuna özgü tarihsel bir örf, aile kurmak ve aileyi devam ettirmek ise tarih üstü bir değerdir. Aynı şekilde çocukların sütten kesilme süresinin iki yıl olması Araplar'a özgü tarihsel bir örf, ana-babaya iyi davranmak ise tarih üstü bir değerdir. Bu sebeple çağdaş dönemdeki Müslümanlar Kur'ân'daki hitabın değil genel mesajın muhatabıdır.³¹³

2.1.3. Ayetlerin Çağın İhtiyacına Göre Yeniden Yorumlanması Gerektiği

Tarihsellik iddiasının alt başlıklarından biri de ayetlerin günümüze doğrudan tatbik edilmesinden ziyade mevcut zaman diliminin ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanması gerektiği iddiasıdır. Bu iddia sahiplerine göre ayetler nuzûl sürecinde karşılaşılan olaylara çözüm üretmiş ve insanlara yol göstermiştir. Ancak Kur'ân –nuzûl döneminde olduğu gibi- toplumda aktif kılınacaksa şartlar değiştiği için ayetlerin yeniden yorumlanması gerekmektedir.

³¹¹ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, ter. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996, s. 62-64.

³¹² Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 82.

³¹³ Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, s.17-18.

2.1.3.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Oryantalistler özelde Kur'ân hakkında söz konusu metotları tatbik ederken genelde ise İslâm toplumunu tanımlamak için modernleşme ölçütlerini kullanmışlar ve bu süreçte de birtakım kavramlar üzerinde durmuşlardır. Onlar İslâm'ın temel öğretilerinin modernizm, sekülerizm ve demokrasi gibi modern kavramlarla bağdaşmadığını iddia ederek İslâmî değerlerin çağdaş hayatın şartlarına göre yeniden yorumlanması gerektiğini iddia etmektedirler.³¹⁴ İslâm'ı ve İslâm geleneğini gelişmemiş, durağan, miadını doldurmuş olarak vasıflamaktadırlar. Sürekli İslâm'ın VII. y.y. Arap bedevilerini tatmin edebilen bir yapıya sahip olduğunu bu sebeple modern çağda kullanılmaz nitelikte olduğunu iddia etmektedirler. Onlara göre İslâm'ın özünde bugünün insanına hitap edecek bir şey yoktur.³¹⁵ Bu iddialarının temelinde - Kur'ân tarihsel bir kitaptır- tezinin bulunduğu görülmektedir. Kur'ân'ın tarihsel olduğunu ve bu durumun göz önüne alınarak ayetlerin yeniden yorumlanması gerektiğini iddia eden oryantalistleri ve iddialarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

Batı kaynaklı metotlarla İslâm'a ve Kur'ân'a yaklaşan oryantalist isimlerin en meşhurlarından biri Goldziher'dir. Goldziher de diğer oryantalistler gibi dinin ıslah edilerek modern çağa göre yeniden yorumlanması gerektiğini savunur. Onun bu reformist zihin yapısının kendisi gibi reformist olan hocası haham Abraham Geiger'den etkilenmesi sonucu şekillendiğini söyleyebiliriz. İslâm'a bakışının şekillendiği yıllarda Yahudi Aydınlanma (halaska) hareketinden aldığı ilhamla İslâm'ı yorumlamıştır. Almanya'ya gelişine kadar edindiği dinî birikim sonucu dinine sadakati ile Yahudi cemiyetinin faaliyetleri arasındaki çelişkiyi görmesi onu hocasının önerdiği ıslah edilmiş Yahudilik anlayışına yönelmeye sevk etmiş ama o dinde ıslah hareketini Yahudilikten ziyade İslâm'a tatbik etmiştir.³¹⁶

Geiger'e göre de dinî metinler insan mahsulü değildir ve ortaya çıktıkları toplumların değişik dönemlerdeki bakış açılarını ve toplumun değer yargılarını yansıtır. Bu fikrin de tesiri ile yozlaşmış ve bidatlerle dolu geleneksel Yahudilik'e karşı gerçek Yahudilik anlayışını benimseyen Goldziher bu anlayışı Yahudilikten ziyade İslâm'a uygulaması ile ilmi alanda meşhur olmuştur. Hocasından elde ettiği reform hareketi

³¹⁴ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s. 379.

³¹⁵ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s. 19-20.

³¹⁶ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s.35-36.

kapsamındaki birikimle Orta doğu'ya yaptığı seyahatler İslâm hakkındaki tecrübelerinin artmasına sebep olmuştur.

Goldziher İslâm'a tatbik ettiği reform hareketi konusunda Orta doğu'da birçok isimle görüşerek müzakerelerde bulunmuştur. Goldziher Orta doğu'ya yaptığı geziler esnasında Suriye'de hakim olan yeni uyanış (nahda) hareketinin öncülerinden olan ve Suriye'nin Muhammed Abduh'u olarak nitelenen Tahir el- Cezâirî³¹⁷, Kahire'de İslâm topraklarındaki ıslah fikrinin önderlerinden olan Cemaleddin Efgânî³¹⁸ ve Muhammed Abduh'la³¹⁹ sık sık görüşmüş fikir alışverişinde bulunmuştur. Aralarındaki bu etkileşim bize Goldziher'in ıslah veya diğer bir tanımlama ile tecdit hareketinin temelindeki etkisi konusunda yeterli bilgi sunmaktadır.

Goldziher'e göre dinler özü itibari ile ilahi kökenlidir. Ancak dinler daha ilk aşamada tamamlanmış bir durumda değildir. Daha sonra toplumlar çeşitli ilavelerde bulunarak dinleri tamamlarlar. Onun dinlere karşı bu tutumu göz önüne alınıp ıslah ve tecdit hareketlerinin temel prensibi olan öz niteliğindeki nassı çağa göre yorumlama iddiası ile mukayese edilirse aradaki etkileşim daha net görülebilir. Nitekim o, zihnindeki yenilikçi anlayışının bir örneğini Tahir el-Cezâirî'de İslâm bağlamında müşahade ettiğini de belirtmektedir.³²⁰

Özelde klasik Kur'an yorumunun genelde ise İslâm'ın modern çağın ihtiyaçlarına cevap veremediğini bu sebeple ayetlerin yeniden yorumlanması gerektiğini iddia eden bir diğer isim Coulson'a göre İslâm hukuku, ilahi olma özelliği ile modern hayatın getirileri arasındaki ilişkiyi tespit etmek zorundadır. O, İslâm hukukunun modern hayatın sosyal şartlarına göre yeniden yorumlanıp inşa edilmesi gerektiğini iddia etmektedir.³²¹

³¹⁷ Muhammed Kürd Ali, *Müzekkirât*, Dımaşk, 1368/1949, c. III., s. 892.; Abdullah Emin Çimen, *Tahir el-Cezâirî ve Tefsir İlmindeki Yeri*, (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İsyambul, 1993), s. 44-45. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Hatipoğlu, *Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikri Etkileşimi*, Marife Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, s.114-120.

³¹⁸ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar- Örnek Metinler*, s.38.; Goldziher, Efgânî'nin İslâm dünyasında yürüttüğü siyasi ve fikri uyanış hareketini canı gönülden desteklemektedir. Efgânî hakkındaki kendi ifadeleri "Arkadaşlarım arasında en orijinal olanı tahrik edici olarak tartışmaların tam merkezinde yer alan bir kişidir. Bu kişi, bir sürgün, bir gazeteci ve Renan ile münakaşaya girmiştir. Bu zat Cemâleddîn Efgânî'dir" şeklindedir. Bkz. İbrahim Hatipoğlu, *Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikri Etkileşimi*, s. 120.

³¹⁹ Mahmud Muhammed et-Tanâhî, *Medhal ilâ Târîhî Neşri't-Türâsî'l-Arabî*, Kahire, 1984, s. 265.; Muhammed Kürd Ali, *Hayâtü 'ş-Şeyh Tâhir el-Cezâirî*, Künûzü'l-Ecdâd, Dımaşk, 1984, s.18.

³²⁰ İbrahim Hatipoğlu, *Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikri Etkileşimi*, s.118-119.

³²¹ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar- Örnek Metinler*, s.200-201.

Solomon David Goitein de bin yıldan fazla zaman önce teşekkül eden İslâm'ın modern toplumun sorunlarını çözemediğini iddia ederek ayetlerin modern çağa göre yeniden yorumlanması gerektiğini iddia eder.³²²

2.1.3.2. Modernistlerin Görüşleri

Müsteşriklerde görüldüğü gibi tarihsellik anlayışının doğal sonucu olarak modern dönemde de ayetler modern çağın değerlerine uygun olarak yorumlanmak istenmiştir.

Watt ve Paret'in iddia ettikleri gibi Fazlurrahman'a göre de Müslümanların çağdaş dünyada var olabilmeleri için iki yol vardır. Bunlardan birincisi Müslümanların Batı ile bütünleşmeleri, ikincisi ise İslâm'ı yeni tarihsel bir metotla yorumlayarak onu yeniden hayatın bütün alanlarına müdahil kılmalarıdır. Fazlurrahman'a göre tutulması gereken yol ise ikincisidir.³²³ O, Kur'an'ın tarihsel kabul edilip anlamının çağa uygun bir şekilde tarafsız olarak yeniden ortaya konması gerektiğini savunur.³²⁴

Fazlurrahman'a göre mevcut zaman dilimindeki şartlar sosyal yapı itibarı ile önemli bazı açılardan Hz. Peygamber'in zamanındaki duruma hiçbir surette benzememektedir. Mesele sadece aradan on dört asırlık bir sürenin geçmiş olması değildir. Çünkü artık sosyal yapı değişmiş ve değişmeye de devam etmektedir. Hz. Peygamber zamanında toplum yapısı kabilecilik anlayışına dayanıyordu, günümüzde ise sanayileşmenin tesiri altında sadece kabileciliğe dayanan yapı değil, aynı zamanda Ortaçağ'ın feodal yapısı da yıkılmış bulunmaktadır.³²⁵ Dolayısıyla belirli bir şekilde cereyan eden ve etmekte olan toplumsal değişmeyi gözleri kapayarak görmezlikten gelip hâlâ Kur'an'ın kurallarını görünüşteki manası ile uygulamakta ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlakî gayelerini, hedeflerini kasten yok etmek demektir.³²⁶ Fazlurrahman'a göre tam da bu noktada İslâm modernistinin yapmak zorunda olduğu ilk şey, İslâm hukukuna, şeriata, değişiklik getirmektir. İslâmî çözüm, sadece Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılabilecek ilkelere dayanan çözümden ibaret olamaz.

³²² Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s. 82.

³²³ Fazlurrahman, *İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri*, ter. Bekir Demirkol, İslâmî Araştırmalar, c. 4, sa: 4, Ekim 1990, s. 314-320

³²⁴ Fazlurrahman, *İslâm Araştırmaları ve İslâm'ın Geleceği*, s. 110.

³²⁵ Fazlurrahman, *Kur'an'ı Yorumlama*, s.105.

³²⁶ Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 83-84.

Bu ilkelere ters düşmeyen, onların belirlediği dünya görüşünü bozmayan çözüm şekilleri "gayr-ı İslâmî" görülerek bir tarafa itilemez.³²⁷ Çünkü daha önceki medreselerdeki eğitimin nisbi darlığı ve katılığı gerçekten de daha sonraki "İslâm'ın fikri durgunluğunun" başlıca sorumlusu olmuştur.³²⁸ Görüldüğü üzere meseleye Fazlurrahman açısından bakılırsa sosyal yapı ve şartlar sürekli değişeceği için ayetlerdeki hükümler de sabit kalmayacak ve değişecektir. Mutlak manada bütün zaman dilimleri için geçerli bir hükümden söz edilemez.

Ayetlerin çağın ihtiyacına göre yeniden yorumlanması gerektiğini iddia eden bir diğer isim Hasan Hanefî, tarihsellik bağlamında Kur'ân'da lafız ve mana ayrımı yapar. O, toplumların ve toplumsal yapıların değişmesiyle mananın da değişeceğini ifade ederek kavramlara mevcut zaman diliminin ihtiyaçlarına göre yeni anlamlar yüklenebileceğini belirtir.³²⁹

Ona göre nassa bir tek mana vermeye çalışan lafzi yorum nass için bir ölümdür. Nass, şey olarak objektif bir mana taşımaz. O, tedvin edildiği andan son yorumuna kadar tamamen insani bir faaliyettir. Klasik Kur'ân ilimlerinden nuzul sebepleri ve nasih-mensuh ilmi bize vakıanın fikre olan önceliğini öğretir. Biz şu anda Kur'ân'ın indiği dönemdeki nuzül sebeplerini ne kadar araştırırsak araştıralım bu derecede kendine dayanabileceğimiz yetkin bir açıklama imkanı vermez. Bizim nuzül sebeplerinden öğreneceğimiz bugünün nuzül sebeplerine göre metni yeniden yorumlamaktır. Gerçekte nass çeşitli şuur muhtevalarına göre şekillenen bir kalıptır. Bundan dolayı doğru veya yanlış yorum yoktur, tersine nassın ortadan kaldırılması veya tatbik edildiği yerde kasti bir yorum vardır. Yorum olayında zannedildiği gibi objektif mana nassdan zihne intikal etmiyor, tersine gerçekte şuurdan gelen subjektif mana nassa gidiyor. Tefsirler, aslında nass ile şimdiki fiili gerçeklik arasında bir bağ kurmaktır. Yaşanan probleme teorik bir esas ortaya koymak için gerçekten nassa gidilir. Gerçekliğin, faal bir teorik esasa doğru yönlendirilmesi için de nassdan gerçekliğe gidilir.³³⁰

Kur'ân'ın modern çağa göre yeniden yorumlanması gerektiğini iddia eden isimlerden biri de Ömer Özsoy'dur. O, modern hayatın getirilerine karşı yapılması

³²⁷ Fazlurrahman, *İslâm*, s. xxxx.

³²⁸ Fazlurrahman, *İslâm*, s.7.

³²⁹ İlhami Güler, *Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi-Tanıtım ve Bir Değerlendirme-*, s. 154.

³³⁰ İlhami Güler, *Hasan Hanefî'nin Tecdid Projesi-Tanıtım ve Bir Değerlendirme-*, s.160.

gerekenler hususunda Müslümanlardan Kur'ân'a tarihsel metotla yaklaşımlarını ister. Bu konuda birtakım tepkilerin olabileceğini de belirterek görüşlerini şu şekilde dile getirir: *“Çağdaş müslümanın görevi de gelenekçi, seküler ve oryantalist çevrelerin muhalefetine rağmen, Kur'ân'ı tarihin içinde okumakla birlikte, onun mesajını bugüne taşımak ve Kur'ân'ı yeniden tarihe sokma sevdasıdır.”*³³¹

Hükümlerin modern çağda çözüm üretme konusunda yetersiz kaldığını bu sebeple yeniden yorumlanması gerektiğini savunan bir diğer isim İlhami Güler'e göre klasik fukahanın benimsediği “Kıyas” yöntemi, ortaçağın nispeten hareketsiz, benzer olayların cereyan ettiği dar ve durgun zamanında sorun çözmüş ve başarılı olmuş olabilir. Ancak, olaylar selinin arttığı endüstri devrimi sonrasında tıkanmış artık çözüm üretemez hale gelmiştir. Bu durumda çözüm yolu olarak Hz.Ömer'in başlattığı, Ebû Hanîfe'nin “istihsan”, İmam Mâlik'in “Mesalih-i Mürsele”, Davud ez-Zâhirî'nin “Delil” kavramlarıyla geliştirdiği ve son olarak da Şâtibî'nin “Makâsıd” kavramıyla ifade ettiği maslahatı hedef, akli araç olarak gören yöntem sorunların çözümü için benimsenmelidir.³³² İlhami Güler'in tarihsellik iddiasındaki görüşleri kendi ifadeleri ile şu şekildedir:

*“Öte yandan, tarihin herhangi bir döneminde oluşturulmuş toplumsal bir düzeni ve hukuk yapısını değişmez asıl olarak kabul edip, bütün insanlığı bu yapının içine sokmaya çalışmak da, dini bir “duruş” olmaktan çıkarıp, onu tarihsel bir “durum”a indirgemek anlamına gelir. Böyle statükocu ve dogmatik bir din anlayışı dinî düşünceyi kurumsallaştırmakta, onu her türlü eleştiri ve değerlendirmeye kapalı, durağan ve sabit bir yapıya hapsetmektir.”*³³³

Diğer modernist bir isim Mustafa Öztürk'e göre metin, belirli bir tarih içerisinde dilin mevcut durumu çerçevesinde oluşturulur. Metnin yazarı hayattan ayrıldıktan sonra metni anlama konusunda sorunlar ortaya çıkar. Bu sorunun ortaya çıkmasındaki sebep ise yazar ile daha sonraki okurlar arasına başka tarihselliklerin ve zihni çevrelerin girmiş olmasıdır. Ayrıca zamanın değişmesi ile kelimelerin, kavramların, deyimlerin ve düşünce tarzlarının değişmesi de metni anlamada sorun oluşturan etkenlerdir. Bu

³³¹ Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, s.95.

³³² İlhami Güler, *Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vil), Kelam Araştırmaları*, s.17.

³³³ Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'ân Fihristi)*, s. 436.

bilgileri verdikten sonra bu tespitin bütün metinler için geçerli olduğunu söyleyen Öztürk, Kur'ân'ı diğer metinlere benzeterek Kur'ân metnine de aynı açıdan yaklaşır. Tarihselliğin kaçınılmaz sonucu olarak gördüğü bu durumun aynıyla Kur'ân için de geçerli olduğu tezini savunur. Çünkü Kur'ân da sonuçta bir metindir ve bu metin anlaşılacak için bir yöntem ihtiyacı duyar.³³⁴

2.1.4. Metin Tenkit Yöntemi İle Okunmalı

Tarihselcilik iddiasının bir diğer alt başlığı metnin tenkit yöntemi ile ele alınması gerektiği düşüncesidir.

2.1.4.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Kutsal metinler konusunda oryantalistlerin çoğunun kullandığı yöntem, dilbilimsel ve tarihselci yöntem olarak görülmektedir. Onlar kendi kutsal kitaplarına ve diğer eserlere uyguladıkları tarihselci tenkitçi metodunu, Kur'ân'a, sünnete ve diğer islâmî eserlere de aynen uygulamak istemişlerdir.³³⁵ Bunu Paret şu sözleri ile itiraf eder. *"Biz İslâm'a, tarihine ve Arapça eserlere kendi eserlerimize vurduğumuz tarihselci tenkidçi metodu aynen tatbik ediyoruz."*³³⁶

Tarihsel eleştiri metodu³³⁷ John Barton'a göre metnin aslını sorgulamakta kullanılır. Bu metot bir kitap haline gelen metinden ziyade orijinal kaynakları inceler. Orijinal metni araştıran tarihsel eleştirmen, metni incelerken aynı zamanda orijinal anlamı da bulmaya çalışır. Orijinal metin ve orijinal anlam peşine düşen eleştirmen, tarihi olayları yeniden yapılandırarak eskisinden farklı bir bakış açısı ile yaklaşır. Eserde geçen tarihi bilgiler hakkında, yazarın anlattığı ile yetinmeyip, bu tarihte gerçekten ne olmuş ise onu bulmaya çalışır. Yani anlamı, sadece metinden değil metin dışı bilgi kaynaklarından da çıkarma çabası içerisindedir. Söz konusu eleştiri metodunda, objektif okuma yapılmalıdır. Metni anlamlandırma çabasının belli bilimsel kurallar ve ölçütler içerisinde olduğu takdirde sonuç vereceğini savunur. "Ben metinden ne anlıyorum?"

³³⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak, -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, s. 18-20.

³³⁵ Mehmet Paçacı, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, s.57.

³³⁶ M.Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm ve Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, ter. Abdulaziz Hatip, Işık Yay., İzmir 1993, s.70.

³³⁷ Tarihsel eleştiri metodu: Bir edebiyat eserini yazıldığı tarihi bağlam içerisinde, yazarının niyeti çerçevesinde ele alan diğer bir deyişle edebi bir metnin yazarının gerçekte ne demek istediğini veya yazıldığı dönemde gerçekten ne olduğunu bulmayı amaçlayan bir metottur. Bkz. Necmettin Gökçır, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.83-84.

yerine basitçe "metin ne anlama gelir?" sorusunun cevabını araştırır. Araştırmacılar genelde nümismatik (paraları inceleme), epigrafi, arkeoloji, kronoloji ve mukayeseli eski metin tahlil metotlarını kullanarak Kutsal Kitap'ta tarihi olayları aydınlatmaya ve o dönemin günlük yaşamı ve sosyal yapısını bulmaya çalışırlar. Bu şekliyle Kur'ân ve tefsir araştırmalarına Tarihsel eleştirinin oryantalistlerce uygulanmış olduğunu söylemek mümkündür.³³⁸

Tarihsel eleştiri metodu Kitab-ı Mukaddes araştırmalarında ise metnin orijinal halini yapılandırma ve belgeleri yorumlama şeklinde iki yönlü kullanılmıştır.³³⁹ Bilindiği gibi Tevrat ve İncil'in metinleşme ve metin halini alma süreci çeşitli aşamalardan geçerek uzun bir tarih dilimi içerisinde gerçekleşmiştir. Bu aşamalar içerisinde birbirinden farklı bir biri ile çelişen birçok metin örneği oluşmuştur. Bu durumun yanı sıra bir takım hususların mitolojik unsur olarak nitelendiği de gözlenmektedir. Metinler arasındaki söz konusu çelişkileri giderebilmek ve mevcut insan zihnine hitap edecek bir metin tespiti yapabilmek için türlü metotlar geliştirilmiştir. Metin tenkiti³⁴⁰ de bu amaçla kullanılan metotlardan biridir. Daha çok tarihi metinler üzerinde kullanıldığı için tarihi tenkit ismiyle de anılmıştır.

Kitab-ı Mukaddes'in birbirinden farklı olan yazmalarının aralarındaki farklar hepsinin doğru olduğunun ilmi yöntemlerle tespit edilmesini zorunlu hale gelmiştir. Söz konusu zorunluluk da beraberinde 'metin tenkidi' usulünü getirmiştir. Bu hususta yapılan yoğun çalışmalar sonucunda metin tenkidi Batı dünyasında çok büyük bir gelişme göstererek önemli bir literatürün doğmasını sağlamıştır.³⁴¹ Görüldüğü üzere metin tenkidi din adamlarının, farklı nüshalar arasında bir çelişki yoktur, bunların hepsi doğrudur iddialarını temellendirebilmek ve mitolojik unsurları ayıklamak için kullandıkları bir metottur. Nitekim XIX. y.y.'da, David Friedrich Straus (1874) ve Ferdinand Christian Baur (1860) gibi bazı ilahiyatçılar, meşhur filozof Hegel'in etkisinde kalarak, "yüksek kritik" metodunu geliştirmişler ve bu metodu Kitab-ı

³³⁸ Necmettin Gökkır, *Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri*, s.310.

³³⁹ Necmettin Gökkır, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.84.

³⁴⁰ Tenkit ilmi Batı'da XVI. yüzyılda ortaya çıkan bir ilimdir. Daha çok tarihi belgeler üzerinde doğru olanı sahte olandan ayırmak amacı ile kullanıldığı için 'tarihi tenkit' deyimi ortaya çıkmıştır. Dış tenkit ve iç tenkit diye iki kısma ayrılır. Dış tenkitte metnin kaynaklarının kritiği yapılırken iç tenkitte metnin içeriğinin tenkiti yapılmaktadır. Bkz. Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s.98.

³⁴¹ Y. Ziya Kavakçı, *İslâm Araştırmalarında Usul*, Ankara, 1982, s.82.

Mukaddes'e uygulayarak, onda mevcut olan tabiatüstü unsurların mitoloji ürünü olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁴²

Söz konusu metodu kullanan isimleri ve bu metodu kullanmadaki amaçlarını şu şekilde kısaca özetleyebiliriz: Akılcılığı ön plana çıkaran Reform hareketlerinin etkisi ile Kitab-ı Mukaddes'e tarihselci-tenkitçi yöntemle yaklaşıldığını görmekteyiz. Tarihselci-tenkitçi araştırmanın önemli isimlerinden R. Simon (1712), Kutsal Kitab'ın literal anlamda sürekli onaylanan bir anlayıştan uzaklaşarak, tarihsel-nesnel bir şekilde anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır.³⁴³

Simon'la aynı görüşte olan protestan-teolog Salome Semler'e göre de Kutsal Kitab'ı yorumlama aşamasında, belli doktrinleri doğrulama amacı güdülmemeli; metin, tenkit edilerek eleştirel bir yaklaşımla okunmalıdır. Semler, tenkitçi yaklaşım için iki ana unsurdan söz eder. Birincisi, kişinin içinde bulunduğu zaman dilimi ile Kitab-ı Mukaddes'in zamanı arasındaki tarihsel mesafenin farkında olması; İkincisi ise metnin evrensel ilkelere göre okunmasıdır. O, bu şekilde bir yaklaşımla metnin nesnel anlamına ulaşılacağını savunur.³⁴⁴

Kitabı Mukaddes üzerinde bu şekilde tatbik edilen söz konusu metot Kur'an üzerinde daha çok Kur'an'ın kökenini araştırma konusunda kullanılmıştır. Nitekim Richard Bell Kur'an'ın orijinal kaynağını bulmaya çalışırken tarihsel eleştiri metodunu kullanır. W.M. Watt da eserlerinde Kur'an'ın nüzul ortamındaki sosyal yapıya ve olaylara söz konusu yöntemle yeniden yaklaşır.³⁴⁵

Nitekim Kur'an'ı Kitab-ı Mukaddes'e benzeten Jeffery de kıraatler konusunda da değindiğimiz gibi bütün kıraatleri toplayarak birbirinden farklı kıraatleri farklı metinler kabul ederek metin tenkiti metodunu Kur'an'a da uygulamak istemektedir.³⁴⁶

Bu yöntemleri Kur'an'a uygulamak isteyen bir diğer isim R. Geyer'dir. Geyer, Goldziher ile beraber uzun yıllar Batılıların ihtiyaçlarına cevap verecek tenkitli bir Kur'an neşrini düşünmüştür.³⁴⁷ A.H. Johns, Marilyn R. Waldman, Neal Robinon gibi

³⁴² Salih Akdemir, *Müsteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları*, s. 190-191.

³⁴³ M. Faik Yılmaz, *Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum trs, s. 65.

³⁴⁴ Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu ?*, s. 55.

³⁴⁵ Necmettin Gökçir, *Kur'an Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri*, s.85.

³⁴⁶ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar- Örnek Metinler*, s.99.

³⁴⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Oryantalizm ve Batıda Kur'an ve Kur'an İlimleri Üzerine Araştırmalar*, s. 110.

isimler de Kur'ân'ın 'edebî tenkit' yöntemi ile okunmasının gerekliliğini savunan diğer isimlerdendir.³⁴⁸

2.1.4.2. Modernistlerin Görüşleri

R. Simon'un uyguladığı şekilde tarihi tenkit metodunun modern dönemde de uygulanmak istendiğini görmekteyiz. Nitekim Emin el-Hûlî (1966) modern hayatın getirileri ile uygun görünmeyen kadının durumu ve kölelik konusunda Kur'ân'ın antik bir hayat tarzını ve ilkel toplumsal normlarını kullandığını savunur. Böylelikle Kur'ân'a karşı tarihsel tenkitçilik metodunun uygulanması konusunda ilk örnekleri gösterir.³⁴⁹

Yenilikçi bir düşünce yapısı ile Kur'ân'ı çağın değerlerine göre yorumlama akımının temsilcilerinden biri de Muhammed Arkoun'dur. O, Fransa'nın felsefe ve düşünce dünyası temelli önemli ekolleri dikkatle izlemiş ve kendi düşünce seyriyle bu ekollerin seyirlerini bir noktada buluşturmayı başaramış biridir.³⁵⁰ Arkoun, Kur'ân'ın ideolojik okumalarla günü gününe tüketildiğinden söz ettikten sonra bugünün aydınlarının üstlenmesi gereken sorumluluğu ve görevi şu şekilde özetler: Kur'ân, bilimsel sorgulamalar çerçevesinde, tarihsel, antropolojik, teolojik ve felsefî okumalarla okunmalıdır.³⁵¹ O, kendisine karşı sert eleştirilerin yöneltilmesine sebep olan şu öneriyi yaparak: *“Eğer gerekli malzemeler elde edilseydi, eğer metinler büyük bir öfkeyle ortodoksluk tarafından ayıklanmamış olsaydı, Kur'ân'ın eleştirel bir baskısını düşünmek mümkün olabilecekti. Ancak böyle bir durumda, tarihsel araştırmalar ve Kur'ân metninin tarihsel bir eleştirisini yapacak bir çalışma söz konusudur”*³⁵² geçmişte kutsal kitaplara uygulanan metin tenkidinin Kur'ân'a da tatbik edilmesi gerektiğini vurgular.

Bütün bu iddialar sonucunda tarihselcilik hakkında şu şekilde bir özetleme yapmamız mümkündür: Zaman sabit durmayan sürekli ilerleyen bir olgudur. Zamanın ilerlemesi ile sosyal hayatın şartları değişmekte kelimeler, kavramlar, düşünceler hatta insanların zihin dünyası bile değişmektedir. Kur'ân'ın belirli bir zaman diliminde olduğu göz önüne alınarak nazil olduğu ortamla değişiklik arz eden günümüz hayat

³⁴⁸ Erdinç Ahatlı, *Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak*, s.314.

³⁴⁹ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.153.

³⁵⁰ Yasin Aktay - Cemaleddin Erdemci, *Muhammed Arkoun'un Otantiklik Siyaseti, Tarih, Felsefe, Siyaset üzerine Konuşmalar içinde*, Vadi Yay., I. Baskı, Ankara 2000, s. 173.

³⁵¹ Muhammed Arkoun, *el-Fikru'l-İslâmî Kıraatun İlmiyye*, Merkezü'l-Enmâi'l Kavmi, Beyrut 1987, s. 246.

³⁵² Arkoun, *Kur'ân Okumaları*, s. 230.

şartlarında yeniden ele alınması gerekmektedir. Ayetlerin nazil olduğu ortamdaki muhataplarının zihniyeti ile mevcut zamanın insanının zihniyeti ve sosyal şartları birbirinden farklıdır. Bu farklılık ayetlerin günümüz hayat şartlarına uygun bir şekilde yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk Öztürk'e göre büyük ölçüde klasik tefsir usulündeki imkanların yeterli olmamasından kaynaklanmaktadır.³⁵³ Ayetler çağın ihtiyaçlarına göre yorumlanırken başka bir tabirle mana günümüze taşınırken Kur'ân'ın lafzî anlamı olduğu gibi alınmamalıdır. Ayetlerin içerdiği asıl gayeler tespit edilmeli tespit edilen maksatlar ve gayeler ön planda tutulmalıdır. Bu takdirde gerekli görüldüğü zaman farklı hükümler verilmelidir. Kur'ân'ın hükümleri içinde bulunan zamanın şartları ve gerekliliklerinin yanı sıra İslâm'ın özü de dikkate alınarak değiştirilebilir. Bu değişiklik sonucunda Kur'ân'ın emrettiği çözüm şeklinden farklı bir çözüm yolu üretilebilir. Üretilen yeni yöntem Kur'ân'ın emrettiği çözüm şeklinden daha iyi bir şekilde modern insanın hayat tarzına hitap eden ve sorunlara karşı daha iyi çözüm üreten bir yöntem olabilir ve daha evrensel bir nitelik taşıyabilir.

Bu husustaki görüşlerin bir örneği olması için Öztürk'ün konu hakkındaki tespitini şu şekilde özetleyebiliriz: O, Kur'ân'da yer alan bir hükmün günümüzde yaşanan bir problemi çözmesi hususunda bazen geçerli olabileceği gibi bazen de sadece manaca işlevsel olabileceğini söyler. Hükmün nesnel ve metinsel gerçekliğinden daha çok işlevsel gerçekliğini vurgulamaktadır. Sorunun çözümü için Kur'ân'da önerilenden daha iyi bir çözümün günümüzde mevcut olabileceğini iddia ederek bugün uygulanan bir hükmün, o sorunun çözümü için Kur'ân'ın önerdiği hükümden daha evrensel olabileceği kanısındadır. Bu tezine hırsızlık yapan biri için uygulanması emredilen had cezasını örnek gösterir. Ona göre suçu sabit olmuş bir hırsız ıslah etmek konusunda Suudi Arabistan'da uygulandığı şekli ile Cuma namazından sonra hırsızın elinin kesilmesi gibi Kur'ân'da emredildiği şekliyle bir ceza uygulanmamalıdır. Söz konusu ayetin sosyal işlevi göz önüne alınırsa Gaziantep Belediyesi'nin yaptığı gibi suçu sabit olan bir hırsızın kütüphane, spor kompleksleri, atölyeler gibi bölümler içeren bir ıslah evinde terbiye edilmesi şeklindeki ceza hırsızın elinin kesilmesinden daha evrenseldir.³⁵⁴

³⁵³ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak -Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, s.24.

³⁵⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulları Yay., Ankara, 2015, s.99-100.

2.2. Hermenötik

Çağdaş dönemde Kur’ân ayetlerinin yorumlanması için teklif edilen yeni yöntemlerden biri de hermenötiktir. Hermenötik kelimesinin Türkçe’deki karşılığı “yorumsama” “yorumbilgisi” kavramlarıdır.³⁵⁵

Hermenötik kavramının mahiyetini ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağı için ilgili konu hakkındaki görüşleri özetleyecek olursak kavram kökeni çok eskilere dayanan bir metottur. Genel ve özel olmak üzere iki türlü tatbik alanının bulunduğunu söylemek mümkündür. Özel alanı Hristiyan teolojisinde bir disiplin olarak Kitab-ı Mukaddes’in manevi değerini ortaya çıkarmaktır. Genel alanı ise sadece yazılı metinlerde olmayıp insanla alakalı olan bütün hususlarda kullanılmasıdır. Özel kullanım alanı ile tefsir literatüründeki tevil kavramı arasında bir anlam ilişkisi kurulabilir. Zira her iki kavram da kutsal metinleri yorumlamayı ifade etmektedir. Ancak aralarındaki fark ise hermenötiğin tatbik alanı Kitab-ı Mukaddes iken tevilin tatbik alanı Kur’ân’dır.³⁵⁶

Kutsal kitapların yorumunda kullanılan hermenötiğin gelişimi ile Batı düşüncesindeki tarihe bakış arasında bir etkileşim vardır. İlk dönemlerde tarihi, dinî öngörülerle ele alan Hristiyan dünyası, tarih üstü bir İsa anlayışını teyit edecek bir yorum metodu benimsemişlerdi. XVII. y.y.’da diğer alanlarda olduğu gibi tarihte de görülen değişim neticesinde Kutsal Kitap’taki olağan üstü olayların doğa bilimi anlayışı ile çelişmesi söz konusu olmuş, bu nedenle bu tarz anlatımların, kendi dönemlerindeki akılsallığını ifade ettiği belirtilerek tarihselleştirilmiştir.³⁵⁷ Burada da görüldüğü üzere hermenötik Kutsal Kitap’taki mitolojik unsurları aklileştirmek için kullanılmıştır.

F. Schleiermacher (1834) kendisinden önce uygulandığı alana nispetle detaylı ve birbirinden farklı olan hermenötiği ana kuralları aynı kalmak şartıyla genellemiştir. Ona göre hermenötik, yazarın zihin dünyasını yeniden inşa etmektir. Çünkü ona göre hermeneutiğin amacı, bir metnin “özgün” anlamını anlamak, “söylemi yaratıcısının anladığından daha iyi ve daha fazla anlamak”tır.³⁵⁸

³⁵⁵ Recep Demir, *Kur’ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s.18.

³⁵⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV Yay. VI. Baskı, İstanbul, 2017, s. 89.

³⁵⁷ İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur’an’ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)*, s.27.

³⁵⁸ İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur’an’ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)*, s.28-29.

Friedrich Ast'a göre (1841) hermenötik, metnin iç anlamını ve ruhunu, kendi iç gelişiminden çıkararak izah etmektir. Ona göre metnin iç anlamı, eserin ortaya çıktığı tarihsel dönemle ilişkisinin kurulmasıyla elde edilebilmektedir. Ast'ın ifadesine göre hermenötik üç şekildedir. Yazılı sözün hermenötiği, anlamın hermenötiği, metnin tininin hermenötiği.³⁵⁹

Hermenötik kavramının Batı'daki kullanım şekillerine ve bu metodun kullanılması ile hedeflenen gayelere kısaca değindik. Söz konusu metodun modernistler tarafından da Kur'ân üzerinde tatbik edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu isimlerden biri Mustafa Öztürk'tür. Nitekim o, Kur'ân'ı yorumlama konusunda bir çözüm önerisi sunarak hermenötiğin Kur'ân'ı anlamada yeni yöntemlerden biri olması gerektiğini savunmaktadır.³⁶⁰

Batı'da kullanılan hermenötik ile İslam dünyasında kullanılan hermenötiği karşılaştırdığımız zaman şu sonucu elde etmekteyiz. Orta çağda Hristiyan dünyasında Kutsal Kitap üzerinde uygulanan hermenötik ile Kur'ân üzerinde uygulanan hermenötik arasında uygulama zemini açısından fark bulunmaktadır. Bu sebeple her iki zeminde de aynı sonuçlar beklenemez veya söz konusu metot aynı amaç için kullanılamaz. Çünkü orta çağda otorite olarak merkezde kilise bulunmaktaydı. Kutsal Kitap ise kilisenin ortaya koyduğu inanç ilkelerinin türetilmesi ve teolojik öğretilerin çıkarsanması için bir araç olarak kullanılmaktaydı. İslâm dünyasında ise otorite olarak merkezde Kur'ân bulunmaktadır ve herhangi bir araç olarak kullanılmaya elverişli değildir.³⁶¹

Hermenötik kavramının kendi yapısına baktığımız zaman görmekteyiz ki hermenötik özellikle Dilthey'in kullandığı şekilde anlama, yorumlama ve empati kurma yolu ile yapılır. Okuyucu yazarla empati kurarsa metni yazardan daha iyi anlama imkanına sahip olacaktır. Kutsal Kitap hakkında düşündüğümüz zaman salt vahiy olma özelliğini yitirdiği için söz konusu metodu kullanmak mümkün görünebilir. Ancak bu empati kurma eylemini Kur'ân hakkında düşündüğümüz zaman bu eylemin imkansızlığı aşıkardır. Bu açıdan da söz konusu kavramın Batı'daki ve İslâm dünyasındaki hali ve uygulanabilirliği arasında fark bulunmaktadır.³⁶²

³⁵⁹ İshak Özgel, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)*, s.28.

³⁶⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-*, s. 27-41.

³⁶¹ Mehmet Paçacı, *Kur'ân ve Tarihselci Yorum*, s.77.

³⁶² Metin Yiğit, *Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'i-Zannî Diyalektiği*, s.130-134.

2.3. Feminist Eleştiri Metodu

Feminist eleştiri metodu 1860'lı yıllarda Batı'da özellikle edebiyat alanında kadınların edebiyattan soyutlandığını edebiyatın erkeklerin tek elinde olduğunu bu sebeple de edebiyat alanında gelişme kaydedilemediğini savunan bir metottur. İlerleyen dönemlerde eğitim, seçme seçilme gibi konular başta olmak üzere toplumda kadının ezildiğini vurgulayarak her türlü kadın haklarını savunan akım haline gelmiştir. Söz konusu metot Kitab-ı Mukaddes açısından 1890 yılında Elizabeth Cady Stanton (1902) tarafından kullanılmıştır. O, kutsal metinlerde kadının erkek egemenliğinden ve baskısından kurtulması gerektiğini vurgulayarak eşitlik üzerinde durmuştur. Söz konusu metot daha sonra Mary Daly (2010) tarafından da kullanılmıştır. Feminist eleştiri metodunu savunanlar kadına karşı olumsuz tutumun kutsal metinlerden değil onu yorumlayanlardan kaynaklandığını iddia etmektedir. Kilise babalarının kadın hakkındaki yorumlarda aşırıya kaçtıklarını belirtmektedirler. Bu metodun başlıca temsilcileri Radford Ruether, Phyllis Trible ve Elisabeth Shussler Fiorenza gibi isimlerdir.³⁶³

İslâm dünyasında ise Feminist eleştiri metodunu kullanan isimlerin ilk sıralarında Fatıma Mernissi (2015) gelmektedir. Fatıma Mernissi de Batı'daki feministler gibi İslâm'da kadın durumunun Kur'an'dan veya hadislerden kaynaklanmadığını savunur. O "*Eğer kadın hakları, modern Müslüman erkek için bir problem ise bu durum, ne Kur'an'dan ve ne de Peygamberden, fakat erkek elitin çıkarlarıyla çatışmasından kaynaklanmaktadır*" der. Ona göre temel İslâm kaynakları, özelde hadis literatürü, kadın karşıtı olan geleneksel İslâm'ın vazgeçilmez bir silahıdır. Buhârî'de geçen "*Kim işlerini kadınlara bırakırsa başarılı olmaz*" rivayetinden yola çıkarak kadın karşıtı hadislerin çıkar çatışmasına dayanılarak uydurulduğunu iddia eder.³⁶⁴

Söz konusu metodu kullanan bir diğer isim Hidayet Şefkatli Tuksal'dır. O, Kur'an'da ataerkil söylemin izlerini arar. Ona göre Kur'an'da ifade edilen insan tipi incelendiği zaman inanmış insan tipinin herhangi bir cinsiyet ayırımına gidilmeksizin sunulduğu anlaşılabacaktır. Ancak kadının konu edildiği ayetlerde erkek egemen ve kadın karşıtı putperest bir Arap geleneğinin izleri bulunmaktadır. Bu geleneğe örnek olarak da

³⁶³ Necmettin Gökçir, *Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.98-100.

³⁶⁴ Necmettin Gökçir, *Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.100.

melekler hakkında Allah'ın kızları diye bahseden ayetleri ve kız çocuklarının diri diri gömülmesinden bahseden ayetleri gösterir. O, hadisler üzerinde de bu geleneğin etkili olduğunu iddia eder. Bu kısımda da 'kadının yaratılışı, din ve akıl bakımından eksik oldukları ve kadının uğursuzluğu' gibi konuları örnek gösterir. Klasik modern İslâm feminizmi, İslâm kaynaklarının gerçekte kadın karşıtı olmadığını, kadına her türlü hakkı verdiğini savunurken, ayrıca kadının toplumdan dışlanmasını ve kadın karşıtı düşüncenin oluşumunu, Kur'ân'a değil de, erkek egemen yorum geleneğine bağlarken Tuksal, bu anlayışların varlığını temelde kabul etmekte ve ataerkil söylemlerin etkisine bağlamaktadır.³⁶⁵

2.4. Edebî Tefsir Metodu

Çağdaş dönemde Kur'ân'ı yorumlama faaliyeti yukarıda ele aldığımız metotlarla sınırlı kalmamaktadır. Söz konusu metotlardan hariç ayetlere filolojik açıdan yaklaşılması gerektiğini vurgulayan isimler de olmuştur. Bu yaklaşıma edebî tefsir metodu ismi verilmiştir. Söz konusu metodun Batı'daki en önemli temsilcisi Wansbrough'tur.

Bu metodun Batı'da Eski ve Yeni Ahid hakkında bütünü oluşturan pasajların nasıl yapılandığını ve bu pasajların bütünle olan ilişkilerini incelemek için kullanıldığını görmekteyiz. İlgili metot, metnin 'ne' söylendiğini, 'nasıl' söylendiğini ve 'hangi' durumda söylendiğini araştırırken, aynı zamanda bu üçlü arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Özellikle Kitab-ı Mukaddes araştırmacılarının farklı Zebur ve İncil nüshaları üzerinde yaptıkları çalışmalarda görüldüğü gibi her anlatım, farklı biçimlerde ifade edilmiştir ve her biri farklı bir işleve sahiptir. Bu farklı biçimler arasında mukayeseler yapılmakta, böylece ilgili metot kullanılarak bir anlatımın gelişim serüveni izlenmeye çalışılmaktadır. Aslında tamamen sinoptik İncillerin içinde bulunduğu sayısız çıkmazı aşmak için geliştirilen bu metodu Wansbrough Kur'ân'a uygulamaktadır. O söz konusu metotla sureleri kritik gruplara ayırdıktan sonra her bir grubun biçim, içerik ve işlevini ortaya çıkarmayı amaçlar.³⁶⁶

Edebî tefsir metodunu modernistler içerisinde Emin Hûlî'in uyguladığını görmekteyiz. O, ayetleri yorumlarken ayetlerin geçmişini, gelişim seyrini, ortaya çıktığı

³⁶⁵ Necmettin Gökçır, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.100-101.

³⁶⁶ Erdiñ Ahatlı, *Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak*, s.314.

toplumu ve bu toplumun dilini öncelikli olarak inceler. Ona göre yapılması gereken ilk şey dini dikkate almaksızın ve hidayet amaçlanmaksızın ayetlerin zahiri anlamlarının tespit edilmesidir. Emin Hûlî'nin bu metodu "*metinle karşı karşıya kalıp zahiri manasını anladığında, (İncilin) batını manasını araştırmanın gereksiz olduğunu öğreten*" Hristiyan ilahiyatçıların metodunu andırmaktadır.³⁶⁷

Edebi tefsir metodunu kullanan bir diğer modernist isim Ebu Zeyd'tir. Ona göre "*Kur'ân edebî bir metindir ve olgusalıdır.*" Dolayısıyla Kur'ân'ı kendi olgusal bağlamında ve edebi inceleme metotları ile anlamak gerekmektedir. Söz konusu metodu kullanan diğer isimler ise Muhammed Ahmed Halefullah (1998), Aîşe Abdurrahman bintu's-Şati' (1998) ve Şükrü Muhammed Ayyad'dır. (1999)³⁶⁸

Söz konusu metotların İslam dünyasındaki kullanılışını ele alacak olursak bu metotların Batı'daki halinden farklı bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Edebiyat eleştirilerinde kullanılan "Tarihsel Eleştiri" tabiri yerine Türkiye'de bu tür tartışmalarda, hermenötikte kullanılan felsefi bir perspektifin, "tarihselcilik" in kullanıldığı görülmektedir. "Türkiye'de "tarihselcilik" tartışmalarının, Kur'ân araştırmalarında bir okuyuş yöntemini değil, felsefik bir duruşu yansıttığı ifade edilmiştir.³⁶⁹

Bu duruma bir örnek olarak tarihselliğin/tarihsel eleştirinin Muhammed İkbâl tarafından felsefi bir terminoloji ile yeniden ifade edildiği görülmektedir. Ona göre Kur'ân'ın son vahiy ve Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu gerçeği, insanlığın gelişmesi açısından oldukça anlamlıdır. Bu demektir ki; insan, öyle bir olgunluk seviyesine çıkmıştır ki, artık onun hazır vahyin yardımına ihtiyacı yoktur. İnsan, kendi ahlâkî ve fikrî kurtuluş kaderini kendisi çizebilir.³⁷⁰ Tatbik edildiği metnin aslını sorgulayan metot söz konusu metne ihtiyaç kalmadığı sonucuna ulaşmak için kullanılmıştır.

Aynı şekilde Fazlurrahman'ın etkisi ile Türkiye'ye taşınan ve onun uyguladığı şekli ile uygulanan tarihselcilik aynı kullanım tarzı ile süregelmemiştir. Bu eleştiri metodunun bir süre sonra yeni bir hal alarak yorum biliminde kullanılan ve felsefe temelli bir kavram olan tarihsellik kavramına dönüştüğü görülmektedir.³⁷¹

³⁶⁷ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s.123.

³⁶⁸ Necmettin Gökçir, *Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri*, s.318.

³⁶⁹ Necmettin Gökçir, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.87.

³⁷⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, s.307-308.

³⁷¹ Necmettin Gökçir, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.87.

Başta tarihsellik olmak üzere diğer metotların gündeme gelmesinde ve hakkında bilgi sahibi olunması konusunda önemli bir konuma sahip olan Fazlurrahman'ın tarihsel okuma biçiminin de Batı'daki halinden farklı olduğu görülmektedir. Onun tarihsel okuma biçiminin "ikili hareket metodu" adıyla da anılması bu farklılığın neticelerinden biri olabilir. Bu metoda göre ilk olarak tarihsel kabul edilen metne gidilip, metnin kendi tarihi bağlamı içerisinde genel hükümler çıkarılması, ardından da tekrar kendi tarihine dönüp çağın problemlerinin çözülmesi önerilmektedir. Ancak bu yöntem, hüküm koyma (içtihat) amaçlı bir okuma yöntemi olup tefsirden ziyade fıkıh usulünün bir yöntemi gibi durmaktadır. Oysa söz konusu yöntem Batı'da bu şekliyle hem tanınmamış hem de uygulanmamıştır. Bu eleştiri metodu, metnin tarihi bağlamındaki anlamını ortaya koymayı, metnin arkasındaki motivasyonu anlamayı ve yazıldığı dönemi tespit etmeyi amaçlar. Batı'da Aydınlanmacı felsefenin ve seküler bilimin etkisi ile ortaya çıkan ve yine Kitabı Mukaddes'e bu doğrultuda uygulanan tarihsel eleştiriye, burada Fazlurrahman'ın anlama ve yorumlama yerine hüküm çıkarma ve içtihat etme gibi normatif bir amaç için kullandığı görülmektedir.³⁷²

Fazlurrahman tarihselliği kendine özgü bir yöntemle fıkıh usulü gibi kullanırken kendisi ile çeliştiği de görülmektedir. Tarihselci olduğunu iddia ettiği halde iddiasının gereği olan ayetlerin nüzul şartlarında nasıl anlaşıldığına dikkat etmediği iddiası yanlış olmasa gerekir. Çünkü onun söz konusu metodu uygulayışı içinde bulunduğu zamanın şartlarına göre zihninde belirlediği sonuçlara ulaşmak şeklinde olmuştur.³⁷³

Konu hakkında Mehmet Paçacı'nın tespitleri şu şekilde özetlenebilir: Çağdaş dönemde gerek Fazlurrahman ve gerekse İzutsu'nun eserlerinden yola çıkılarak tartışılan "tarihselcilik" ve "semantik" gibi Batı menşeli metot ve teoriler, çalışmalara konu olurken bu çalışmalarda ilgili metot ve teorilerin Batı'daki kurucularına ve önemli düşünürlerine referansları hemen hemen hiç olmamıştır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda genellikle bu metot ve teorileri Türkiye'ye aktaran kişiye atıf yapılmaktadır. Sanki "Tarihselcilik" Fazlurrahman ile; "Semantik" ise İzutsu ile özdeş hale getirilmiştir. Bu durumun nedeni, temelde Batı menşeli olan bu metot ve teorilerin, Kur'an ve Tefsir gibi İslâm'ın en temel kaynağına ve bilimine uygulanırken bir meşruiyet problemiyle karşılaşma endişesi midir? Böyle bir meşruiyet problemi var ise acaba bu yolla mı çözülmeye çalışılmıştır? Ancak bu tutumun daha büyük bir probleme

³⁷² Necmettin Gökçır, *Kur'an Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri*, s.309-310.

³⁷³ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Tarihselci Yorum*, s.79.

yol açtığını söyleyebiliriz: O da "uygulama hataları"nın ortaya çıkmasıdır. Hatta bu durumda Batı metot ve yöntemlerinin doğruluğunu ve uygulanabilirliğini gündeme getirdiği sonucuna varabiliriz. Tarihsel eleştirinin veya semantiğin teorik kuralları ve diğer uygulama örneklerinden haberdar olmamak, bir örneğe bağımlı kalmak anlamına geldiği için Türkiye'deki uygulamalarda diğer İslâm ülkelerindeki benzer uygulamalardan farklı bir görüntü ortaya çıkarmıştır. Bu farklılık 2000'li yıllarda artık çeşitliliğin artması ve diğer önemli isimlerin özellikle de Ebu Zeyd'in ve Hasan Hanefi'nin tercüme edilmesiyle aşılmış görünmektedir.”³⁷⁴

3. ÇAĞDAŞ BAZI KONULARIN TEFSİRİNE YÖNELİK YORUMLAR

Çağdaş dönemde ayetleri yorumlama esnasında sürekli göz önünde bulundurulan değerlere baktığımız zaman bu değerlerin temelinde Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra gündeme gelen bilimsellik, hürriyet, eşitlik ve kadın hakları gibi kavramların bulunduğunu görmekteyiz. Bu kavramlar mesned kabul edilerek dinde kadının konumu, hadlerin çözüm olabilirliği ve uygulanabilirliği, modern hayatın ekonomik değerleri içerisinde faizin yeri gibi hususların yeniden yorumlandığı gözlemlenen hususlar arasındadır. Diğer konular arasında sadece bu konuların gündeme getirilerek yeniden yorumlanması akıllara neden sadece bu konular ele alınmıştır ? sorusunu getirmektedir. Bir İngiliz casusu olan Hempher'in yaptığı itiraf bu sorunun cevabını bulmamıza yardımcı olacaktır. Hempher, yapması gereken şeylerin liste halinde kendisine verildiğini ifade ettikten sonra o listede kadın haklarının çiğnendiği, İslâm'ın kadına değer vermediği, tesettürün İslâm'ın emri olmadığı gibi konuların yanı sıra İslâm dünyasının ekonomik olarak içinde bulunduğu çöküntüyü ve geri kalmışlığı, faizin yaygınlaşması gerektiği vb. hususları gündeme getirmesinin istendiğini belirtmektedir.³⁷⁵

Modern bir hayat nizamı ister istemez eskiyi işlevsiz hale getiren yeni bir düşünce sistemini ve zihin yapısını da beraberinde getirmiştir. Söz konusu zihin yapısı artık eşyaya ve olaylara modern hayatın penceresinden bakmaya başlamıştır. Ayetleri yorumlama esnasında da olaylara bu pencereden yaklaşılmıştır. Modern hayatın

³⁷⁴ Necmettin Gökçır, *Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri*, s. 324-325.

³⁷⁵ M. Sıddık Gümü, *İngiliz Câsusunun İ'tirafları ve İngilizlerin İslâm Düşmanlığı*, İhlas Yay., İstanbul, V. Baskı, s. 49-70.

yapısına uygun bir şekilde yorumlanmaya başlanan konulardan en önde geleni kadın konusudur. Kadının sosyal hayattaki konumu başta olmak üzere eğitimdeki, seçme ve seçilme hususundaki, evlilik müessesesinin inşasında ve fesh edilmesindeki gibi durumlarda kadının konumu yeniden tespit edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu kavramın ele alınmasını tetikleyen ve yeniden yorumlanmasında etkili olan çeşitli etkenlerin bulunduğunu belirtmiştik. Söz konusu etkenlerden en bariz olanı Feminist Eleştiri metodudur. Bu metodun mukayese ettiğimiz her iki grup tarafından da kullanıldığı görülmektedir. İlgili metod çerçevesinde oryantalistler ve modernistler görüşlerini beyan etmişlerdir. Rönesans ve Reform hareketi ile temeli atılan bir zemin üzerinde Feminist Eleştiri yöntemi çerçevesinde kadınla ilgili hususlar yeniden yorumlanmaktadır.

Yeniden yorumlanan konulardan biri de özellikle kıssalarda anlatılan harikulade olaylardır. Bilimin değer kazandığı çağdaş dönemde harikulade olaylar bilimsel olarak açıklanmaya çalışılmıştır.

3.1. Kur'ân Kıssaları ve Harikulade Olaylar

Batı dünyasında Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra kutsal metinleri mitolojiden arındırma hareketi başlamıştır. Mitolojiden arındırılan metinler bilimsel çerçevede yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu süreçte Batı dünyası ilerleme kaydettiği için İslam dünyasında da ayetler harikulade olaylardan arındırılırsa ve bilimsel çerçevede yorumlanırsa ilerleme kaydedileceği zannedilmiştir. Nitekim Batı'daki kutsal metinleri aklileştirme ve bilimle bağdaştırma çabasının modern dönemde de yansımalarının olduğu görülmektedir. Bu hususta özellikle Kur'ân kıssaları ele alınmaktadır. Birinci bölümde de görüldüğü üzere kıssalar oryantalistler tarafından daha çok Kur'ân metninin kaynağı konusundaki iddialarını -Kur'ân'ın Tevrat ve İncil kaynaklı olduğu- temellendirmek için kullanılmıştır. Harikulade olaylar konusunda ise Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmedikleri için mu'cizeleri kabul etmeleri beklenemez. Çağdaş dönemde ise bu kıssalar ortaçağ Hristiyan dünyasındaki Kutsal Kitab'ı aklileştirmek faaliyetine benzerlik arzeder bir şekilde ele alınmaktadır. Bu sebeple bu başlık altında Kur'ân kıssalarının kaynağı ve bu kıssaların bilim çağı olarak nitelenen modern dönemde insanların zihin yapısına uyup uymadığı hakkında her iki tarafın serdettiği görüşleri mukayese etmeye çalışacağız.

3.1.1. Müsteşriklerin Görüşleri

Oryantalist Rudi Paret, Kur'ân'ın kaynağını Kitab-ı Mukaddes olarak görürken bu görüşünü Kur'ân'da anlatılan kıssaların asıllarının Kitab-ı Mukaddes'te var oluşuyla delillendirir. Paret, Peygamber'in kendi dinini kabul ettirmek için çok fazla uğraştığını buna mukabil kendisine çok az insanın inandığını inanmayanların da alay ettiğini, aşağıladığını belirtir. Paret, Peygamber'in önceki peygamberlere yapılan muamelelerin anlatıldığı kıssalarla teselli bulduğunu söyler. Bu kıssaların Kitab-ı Mukaddes ve Arap efsanelerinden alındığını belirtir.³⁷⁶

Arthur Jeffery ise Kur'ân'da yer alan kıssaları şu şekilde ele alır: Ona göre Peygamber Yahudi ve Hristiyan çağdaşlarından göksel arketip düşüncesini öğrenmiştir. Bu düşünce sayesinde kendisini geliştirerek Ehl-i Kitap'tan, önceki peygamberlerin hikayeleri ve diğer olaylar hakkındaki bilgileri elde etmiştir. Buna ek olarak Peygamber'in diğer peygamberler hakkındaki kıssalara dair bilgileri daha çok Yahudilikteki dinî hikayeler kaynaklıdır. Bu sebeple de birçok kıssada tarihi bilgi yanlışlıkları bulunmaktadır.³⁷⁷

Hitti'ye göre Kur'ân kıssaları İncil kaynaklıdır. O, kıssalar arasında bazı noktaların uyumlu olduğunu bazı noktaların ise hatalı olduğunu belirtir. Mesela Hz. İsa ile ilgili anlatılanlar bilgilerin ilk kısımları doğru ancak çarmıha gerilme kısmı hatalıdır. Aynı şekilde Meryem, Harun'un kız kardeşi ile karıştırılmaktadır. Kutsal Kitap'taki önemli bir kişi olan Hâman ise Firavun'un veziri olarak gösterilmektedir.³⁷⁸

Bir diğer oryantalist Dozy de kıssaların önceki kitaplardan alındığı konusunda aynı minvalde düşünür. Ona göre Kur'ân'daki kıssaların ekseriyeti Tevrat ve Zebur'da aynen bulunmaktadır. Kıssaların üslubu hakkında ise Hz. Peygamber'in şiir sanatına aşina olmadığını bu sebeple kısa cümlelerle nesir halinde ifade ettiğini iddia eder. Aynı şekilde ona göre kıssalarda birçok hata mevcut olduğu gibi birçok tekrar da bulunmaktadır.³⁷⁹

³⁷⁶ Rudi Paret, *Tarih Kaynağı Olarak Kur'ân*, s.129-130.

³⁷⁷ Yücel vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımları- Örnek Metinler*, s.92-93.

³⁷⁸ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.29.

³⁷⁹ Hakan Ugur, *Osmanlı'nın Son Döneminde Oryantalistlerin Kur'ân Hakkındaki İddialarına Karşı Osmanlı Ulemâsının Yaptığı Çalışmalar-İsmail Fenni Ertuğrul Örneği-*, s.524-525.

Charles Torrey (1956) de Kur'ân kıssalarının Yahudi ve Hristiyan kaynaklı olduğunu savunan isimlerden biridir. Ona göre Hz. Yusuf, Hz. Süleyman ve Sebe melikesi hakkındaki kıssalar Midraş ve Haggada kaynaklıdır.³⁸⁰

Görüldüğü üzere oryantalistler Kur'ân kıssalarının diğer semavi kitaplardan alındığını iddia etmektedirler. Onlara göre bu kıssalar Kur'ân'a dahil edilirken bazı yerleri tahrif edilmiş şahıslar birbiri ile karıştırılmıştır.

3.1.2. Modernistlerin Görüşleri

Kur'ân kıssalarının kaynağı konusunda çağdaş dönemde de oryantalistlerin iddialarına benzer görüşlerin serdedildiğini görmekteyiz. Nitekim Derveze'ye göre Hz. Peygamber geçmiş kavimler ve peygamberlerle ilgili kıssaların ve haberlerin çoğunu biliyordu. Bunun yanında Tevrat ve İncil'de yer alan kıssalardan da haberdardı. Hz. Peygamber risaletten önce Mekke'deki Ehl-i Kitap'la ilişki kurmuş dini konularda onlarla fikir alışverişinde bulunmuştu. Bu bilgi alışverişi risaletten sonra da devam etmiştir.³⁸¹

Mustafa Öztürk de bu konuda Derveze ile paralel bir çizgide görüş beyan etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in hiçbir beşeri kaynaktan yararlanmadığı iddiası ilmi açıdan anlamlı bir iddia değildir. Bu tür bir iddia ciddi bir öz güvensizlik ve paranoya intibai uyandıran bir tehdit algısını düşündürmektedir. Hz. Peygamber'in vahiyden önce Ehl-i Kitapla görüşmüş olmasının ve Tevrat ile İncil hakkında bilgi sahibi olmasının vahyin ilahi kaynaklı oluşuna bir hanel getirmeyeceğini belirten Öztürk de Derveze gibi, Hz. Peygamber'in bu kıssalar hakkında daha önce bilgisinin olduğunu iddia etmektedir.³⁸²

Çağdaş dönemin, ayetleri özellikle de kıssaları yorumlarken Rasyonalizm'in tesiri altında kaldığı görülmektedir. Bu dönemin en bariz özelliği akla büyük önem vermesidir. Nitekim Muhammed Abduh'un "furkan" kavramını hakla bati biribirinden ayıran akıl olarak yorumlarken vahyin yerine akli koyması³⁸³ bu durumun bir yansımasıdır. Yeniden yorumlanmaya çalışılan ayetler aklın sınırlarını aşan hususlarda gelenekten farklı bir yorumla ele alınmıştır. Bilimsel değerler ve tabiat kuralları şüphe götürmez bir öncül gibi sürekli göz önünde bulundurulduğu için mu'cizeler tabiat

³⁸⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 77-78.

³⁸¹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 94.

³⁸² Mustafa Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, s. 95-101.

³⁸³ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 47.

şartlarına uygun olacak bir şekilde tevil edilmiş, tevil edilemediği yerde de inkar edilmiştir.

Kur'ân kıssalarının gerçekten vuku bulmadığı iddia edilmiştir. Bu iddianın sahibi olan Muhammed Ahmed Halefullah'a göre Kur'ân müşriklerin bunlar öncekilerin masallarıdır iddialarına cevap vermemiştir. Bu sebeple Kur'ân'da masal vardır demenin bir sakıncası yoktur. Yine ona göre Kur'ân bu kıssaları sadece muhatabına öğüt verebilmek için kullanmış, olayların gerçekleşip gerçekleşmediğine veya gerçekte uyuşup uyuşmadığına dikkat etmemiştir.³⁸⁴

Muhammed Esed Kur'ân'da anlatılan harikulade olayları tevil eden isimlerden biridir. Esed Kur'ân okumalarında sembolik okuma metodunu kullanmaktadır. Esed'in bu okuma metodu oryantalistlerin demitolojizasyon faaliyetine benzemektedir. O, İsrailoğulları'na bahşedilen kudret helvası ve bildiricinin etini şu şekilde tevil eder: Bunlar herhangi bir çaba sarf etmeden bir lütuf ve ikram olarak insana verilen nimetleri ifade eder.³⁸⁵ Yine ona göre Hz. Musa'nın asâsının yılanı dönüşmesi görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farkını; Hz. İsa'nın körleri ve cüzzamlıları iyileştirmesi ruhen hasta ve hakikate karşı kör olanların derûni olarak tedavi edilmelerini ifade eder.³⁸⁶

Çağdaş dönemde daha çok kıssaların gerçekliği, bilime karşı tutarlılığı ve kıssalar içerisinde geçen mu'cizeler üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu dönemde Kur'ân kıssalarının ele alınması daha çok kıssaların içeriğini bilimsel değerlerle bağdaştırma; Kur'ân metnini masalvari özelliklerden ve ilkel kavramlardan arındırma şeklinde olmuştur.

Nitekim Fazlurrahman'ın mirac hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

"Ancak Hz. Peygamberin ruhi tecrübeleri, daha sonraları, özellikle Sünnilik teşekkül etmeğe başladığı sırada, hadisler tarafından işlenerek Hz. Muhammed'in miraç hadisesi ile ilgili bedenen vuku bulmuş eşsiz canlı bir olay haline sokulmuş ve daha da sonraları miraç sırasında Hz. Peygamber'in bindiği hayvan; yedi gök tabakasının her birinde kalışı; Âdem' den İsa'ya kadar geçmiş asırların peygamberleri ile konuşmaları hakkındaki bütün canlı ayrıntılar ortaya konmuştur... ancak her iki halde de

³⁸⁴ Muhammed Ahmed Halefullah, *el- Fennu'l-kasas fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire, 1972, s. 178-255.

³⁸⁵ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, ter. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yay., 2004, s. 635.

³⁸⁶ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, s. 99,627.

Sünniler tarafından İsa'nın göğe çıkışına benzer bir biçimde geliştirilip, hadislerle desteklenen Mi'rac anlayışı, malzemelerini çeşitli kaynaklardan alan tarihi bir kurgudan başka bir şey değildir.”³⁸⁷

Felak Suresi'nde düğümlere üflemek diye tabir edilen ve uzak durulması istenilen sihir kavramının, bakışlarıyla veya sözleriyle insanı büyüleyip işinden gücünden alıkoyan, işveleriyle ve aşk oyunları ile insanın zihnini yavaşlatan kadınlar olarak ya da insanı yıkıma götüren heva ve istekler olarak yorumlanması bu durumun örneklerinden biridir.³⁸⁸ Abduh da sihri inkar eden isimlerden biridir. Ona göre söz konusu ayette bahsedilen durum insanların inandığı şeklindeki sihir değildir. Bu ayetler bizleri düğümleri çözdüğünü iddia eden dedikoduculardan ve iftiracılardan uzak durmamız konusunda uyarmaktadır.³⁸⁹

Ayetlerin masalvâri unsurlardan arındırılmasının bir diğer örneği Mülk Suresi'nin 5. ayetinde görülmektedir. Söz konusu ayette anlatılan vahyi dinleyen şeytanların taşlanması olayı şu şekilde yorumlanmaktadır: Burada söz konusu olan önceden haber vermek, astrologlara yönelik bir tehdittir. Çünkü astrologlardan bir kısmı yıldızlara dair bilgileri üzerinden geleceğe dair haber verebildiklerini iddia etmekteydiler. Kendi varsayımları ile insanları yanlış sürükledikleri için şeytana benzetilmişlerdir.³⁹⁰

Araf Suresi'nin 171. ayeti aklileştirilmeye çalışılan ayetlerden bir diğeridir. Söz konusu ayette Sina Dağı'nın İsrailoğulları'nın üzerine kaldırıldığı ve o şekilde durduğu anlatılmaktadır. Bu olay ise şöyle yorumlanmaktadır: Ayetteki نَتَقْنَا الْجَبَلَ (Biz o dağı bir gölgelik gibi tepelerine çekmiştik) ifadesi gerçekten dağın havada asılı kaldığı anlamına gelmez. Nitekim dağlık bölgelerde dolaşan insanlar bilirler ki büyük kaya parçaları bazen yerlerinden oynayıp kubbe gibi durarak altındaki insanların üzerine düşecekmiş gibi olur.³⁹¹

Ayetleri bilimselleştirmeye çalışan isimlerden biri Perviz'dir. O, Neml Suresi 17-20. ayetlerinde Hz. Süleyman ve kuşlarla ilgili olarak anlatılan olayı şu şekilde yorumlar: Ayette geçen طير “tayr” kelimesi ile savaş maksadıyla kullanılan bir güvercin veya mecazî olarak çok süratli atlar (süvari bölüğü) ya da “tayr” isimli bir kabile kast

³⁸⁷ Fazlurrahman, *İslam*, s. 18-19.

³⁸⁸ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 38.

³⁸⁹ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 61-62.

³⁹⁰ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.39-40.

³⁹¹ Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.37.

edilmiştir. Bu yorumuna zıt gibi duran ayetin devamındaki bir kuş ismi olan “Hudhud” kelimesinin ise insanlara verilen bir isim olduğunu belirtir.³⁹² Yine Perviz’e göre miraç hadisesi, Hz. Peygamber’in gece Mekke’den Medine’ye hicret etmesidir. Ona göre söz konusu hadisede bahsedilen Mescid-i Aksâ ise Peygamber’in Medine’de inşa ettiği mescit olarak kabul edilmelidir.³⁹³ Aynı şekilde Perviz, Âli İmran Suresi 37. ayette anlatılan Hz. Meryem’in yanında herhangi bir vasıta olmadan sürekli yiyecek bulunması olayını şu şekilde tevil eder: Söz konusu ayetteki **من عند الله** tabiri yiyeceklerin aracı vasıtalar olmadan doğrudan Allah katından geldiğini bildirmez. Çünkü bu tabir aracı vasıtaların bulunduğu durumlarda da kullanılmaktadır.³⁹⁴

Harikulade olayların tevil veya inkar edilmesi konusunda öne çıkan isimlerden biri de Seyyid Ahmed Han’dır. O, XIX. y.y. Avrupa’sının akılcılığından ve tabiat felsefesinden büyük ölçüde etkilenmiştir. İnanç sistemlerinin mahiyetlerini değerlendirmek için ‘Tabiatla Uyma’ diye adlandırdığı bir ilke öne sürerek İslâm’ın bu ilkeye göre en yüksek derecede doğrulandığı tezini savunmuştur. Ona göre akıl, en önemli standarttır. O, İslâm’ın mahiyetini kendi görüşüne göre açıklarken, modern dünya görüşüyle İslâm öğretilerini kaynaştırmak istemekte, bunu yaparken de muhafazakâr İslâmî yorumu canlandırma ve ona dayanma yerine ortaçağ İslâm filozoflarının kabul ettikleri ana ilkelere dayanma yolunu seçmektedir. Böylece o, tabiatın ve tabiat kanunlarının bağımsızlığını ortaya koymak gayesiyle mu’cizeyi inkâr etmiştir. Seyyid Ahmed Han’ın hareket noktası, bir tür Batı akılcılığı olduğundan varılan sonuç İslâm’ın yeniden ifade edilmesi değil, şahsî açıdan yorumlanması olmuştur.³⁹⁵

Seyyid Ahmet Han Kur’ân’daki insan ürünü olan mevcut hikayelerin ve olağanüstülüklerle bezenmiş olarak nakledilen haberlerin çelişkilerle dolu olduğunu ima eder. Örnek olarak “Ashab-ı Kehf” kıssasını gösterir. “Bil hakk” ifadesinden maksadın Allah’ın anlatmak istediği hikaye değil, tersine olağanüstü olaylarla süslenmiş haliyle halk tarafından bilinen bir hikaye olduğudur.³⁹⁶ Ona göre mağarada bulunanlar uyumamış gerçekten ölmüşlerdi. Mağara hava almayacak bir yapıda olduğu için mağaradakilerin bedenleri mumyalanmış gibi çürümeden durmuş dışarıdan bakıldığında canlı vücutlar gibi görünmüştür. Aynı olayı ele alan bir diğer isim Azad ise mağaranın

³⁹² Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.39.

³⁹³ Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s.53.

³⁹⁴ Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 37.

³⁹⁵ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 303-304.

³⁹⁶ Baljon, *Kur’ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 32.

iki ucu açık olduğu için oluşan hava dalgasının etkisi ile bedenlerinin sağa sola hareket ettiğini ve mağarada sürekli taze hava olduğu için de bedenlerinin çürümediğini iddia etmektedir.³⁹⁷

Mustafa el-Merağî'nin (1945) ise Fil Suresi'nde anlatılan ebâbil kuşlarının birtakım hastalık ve mikrop taşıyan sinekler olduğunu, kuşların taşıdıkları taşların ise rüzgârların taşıdıkları hastalıklar olduğunu iddia etmesi³⁹⁸ çağdaş dönemde baskın bir şekilde etkisi hissedilen söz konusu realitenin bir başka yansımasıdır.

Rasyonalist bir yaklaşımla ayetleri ele alan bir diğer isim olan Muhammed Abduh ise cinler konusunda şu ifadeleri kullanmaktadır. *“İslâm'dan önceki Araplara göre her hastalığın sebebi cinlerdir. Cinler canlı hafî cisimlerdir. Bunlar asrımızda mikrop olarak belirlendiler ki biz bunlara bugün mikrop demekteyiz. Bu mikropların cinlerden bir nevi olması sahih olur. Zira bunların pek çok hastalığa sebep oldukları sabit olmuşlardır.”*³⁹⁹ Reşit Rıza ise Abduh'un düşüncelerini özetler mahiyette ilmen ispat edilmiş ve doktorlar tarafından karara varılmış hususlarda Müslümanların bu hususlara karşıt düşünmesine gerek olmadığını belirtir.⁴⁰⁰ Yine Abduh, rasyonalizmin etkisi ile ayetlerde bahsedilen “Nur” kavramını elektrik, telefon ve telgraf olarak yorumlar.⁴⁰¹

Realitenin etkisinde aklileştirilmeye çalışılan bir diğer ayet Uzeyr (a.s.)'in öldürülüp yüz yıl sonra hayata döndürülmesinden bahseden Bakara Suresi'nin 259. ayetidir. Söz konusu ayeti Seyyid Kutup (1966) şu şekilde yorumlar: Ayette bahsedilen kişi yüzyıl sonra mu'cizeyle hayata dönmemiştir. İçinde bulunduğu psikolojik durum ve karşılaştığı şiddetli telkinler sonucunda aradan yüzyıl geçtiği kanaatine varmıştır.⁴⁰²

Ömer Özsoy'la beraber bir Kur'ân fihristi çalışması yapan İlhami Güler birçok kıssanın sembolik olduğunu iddia eder. Söz konusu kitabın “imtihan” başlığı altında “elest günü, âlem-i ervah” gibi isimlerle bilinen Allah Teala'nın ruhlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim ?” sorusuna ruhların cevap vermesi şeklinde cereyan eden olayı şu şekilde yorumlamaktadır:

³⁹⁷ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 48.

³⁹⁸ Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru'l-Merağî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2006, II. Baskı c. XXX, s. 495.

³⁹⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s.88.

⁴⁰⁰ Reşit Rıza, *Tefsiru'l Menâr*, Matbaatu'l-Menâr, Kahire, 1954, c.III, s. 96-97.

⁴⁰¹ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, s. 66.

⁴⁰² Seyyid Kutup, *fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 2004, c. I, s. 298-299.

“Kur’ân yorumcularının bir kısmı bu olayın aynıyle yaşandığı kanaatinde. Ama onların bu yorumu Platon felsefesinin ruh-beden ayırımına dayanmaktadır. Halbuki Kur’ân’a dayanarak ruh-beden ayırımı yapmak net bir şekilde mümkün değildir. Ayete dikkatli bakılırsa hitabın ruhlara değil, bellerinden alınan soylara yapıldığı görülür. Bu takdirde Kur’ân’ın birçok yerinde kullanıldığı gibi burada da sembolik bir anlatımın bulunduğu anlaşılmaktadır.”⁴⁰³

Mustafa Öztürk’ün ise mu’cizeler hakkındaki kendi ifadeleri şu şekildedir:

“Hissi mu’cizelerle ilgili rivayetlerin haber-i vahid türünden olması ve kesin bilgi değeri taşımaması gibi teknik konular bir tarafa bu tür rivayetler bize öyle geliyor ki Müslümanlar’ın bilhassa Hristiyanlar ile polemiklerinde Hz. Muhammed’in en azından mu’cize konusunda Hz. İsa’dan aşağı kalır bir yanı olmadığı fikrine mesned kılınmak için uydurulmuştur.”⁴⁰⁴ “Evet, Hz. Muhammed’e nisbet edilen hissî mu’cizeler büsbütün uydurmadır.”⁴⁰⁵

Oryantalistlerde olduğu gibi Kur’ân ayetlerinin de bilimsel olarak yorumlandığını görmekteyiz. Batı’daki mitoloji unsurlarını ayıklama faaliyeti İslam dünyasında da taraftar bulmuştur. Doğa kanunları temel kural kabul edilerek olağanüstü olaylar tevil edilmiştir.

3.2. Kadın

3.2.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Dinî metinlerde kadının ele alınışı kadına atfedilen değer ve kadının toplum içindeki yeri gibi konular hem Batı’da hem de İslâm coğrafyasında yeniden yorumlanan konular arasındadır. Yeni yorumu tetikleyen ve şekillendiren en önemli etken Rönesans ve Reform hareketleri sonucu oluşan yeni zihin yapısıdır. Edebiyat eleştirilerinde kullanılan feminist eleştiri metodu da söz konusu yeni zihin yapısının ürettiği bir metottur. Edebî metinlerde kullanılan bu metodun ilerleyen dönemlerde dinî metinlerde de kullanıldığı görülmektedir.

⁴⁰³ Özsoy -Güler, *Konularına Göre Kur’ân (Sistematik Kur’ân Fihristi)*, s.88 (99. Dipnot)

⁴⁰⁴ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, Ankara, 2010, s. 65.

⁴⁰⁵ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, s.65.

Batı'da kullanılan feminist eleştiri metodu oryantalistlerin İslam dininde kadının yeri konusunda da fikir beyan etmelerinde etkili olmuştur. Kadının sosyal hayatta arka plana itildiği, özgürlük haklarının engellendiği ve ezildiği iddiaları oryantalistler tarafından iddia edilen hususlardandır. Söz konusu bahislerin hepsinin Arap toplumunun kültürüne ait olduğu vurgulanarak bu hükümlerin çağdaş dönem kadını bağlamadığı belirtilmektedir. Bu görüşte olan isimlerden biri Rudi Paret'tir. O, çok evlilik meselesini ele almaktadır. Paret, bir tarafta dörde kadar evlenmeden söz eden ayetin, diğer tarafta adaletin sağlanamayacağından dolayı tek eşle evlenilmesini bildiren ayetin bulunduğunu, buradan, modern yorumcuların müminlere tek kadınla evlenilmenin emredildiği sonucunu çıkardıklarını söyler. Bu yorumun doğru olmadığını belirten Paret bugün bazı İslam ülkelerinde yasal olarak tek kadınla evlilik hükmü cari ise bu durum Kur'ân hükmünün uygulanması değil tamamen yeni bir hukukun yürürlüğe konulmasından ibaret olduğunu belirtir. Yani Paret'e göre Kur'ân'da çok evlilik vardır ancak bu hüküm Kur'ân'ın nazil olduğu dönemin şartlarında geçerli olmuştur. Bugün ise şartlar ve ortam değiştiği için Kur'ân hükmü geçerliliğini yitirmiştir. Çağdaş dönemde ise evliliğin tek eşle olması gerekmektedir.⁴⁰⁶

3.2.2. Modernistlerin Görüşleri

Batı'da ve oryantalizmde olduğu gibi modern dönemde de kadın hakkında dile getirilen hususların çoğunluğunda Rönesans ve Reform hareketlerinin yanı sıra XIX. y.y.'da görülen feminizm hareketinin etkileri görülmektedir. Söz konusu hareketin ışığında yeniden ele alınan kadın kavramı özellikle çok eşlilik, kadının mirastaki payı ve boşanma davalarındaki konumu, kadının şahitliği gibi konu başlıkları çerçevesinde ele alınmaktadır.

3.2.2.1. Evlilik Hayatında Kadın

Evlilik müessesesinin tesisinde veya fesh edilmesinde kadının konumu hakkındaki ayetlerin tarihsellik zemininde yeniden ele alındığını görmekteyiz. Çok eşlilik ve talak hususunda kadının yeri gibi konular yorumlanan alt başlıklardandır.

Klasik İslam modernistlerinden Abduh'a göre ilgili âyetlerdeki temel konu, yetimlerin hakkının korunmasıdır. Dört eşlilikle ilgili pasaj ise tamamen bu konuya bağlı ve aynı şekilde yetimlerin hakkının korunmasına yönelik olarak ifade edilmiştir.

⁴⁰⁶ Recep Demir, *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s.128.

Ayetteki bölümü bağlamından kopararak vahyin sadece dört eşliliğe müsaade ettiği sonucuna ulaşmak, Kur'ân'ın bütünlüğüne aykırı, yanlış bir değerlendirme olacaktır.⁴⁰⁷ Abduh, çok evliliğin tarihteki uygulamaları konusunda şu şekilde görüş ve düşüncelerini aktarmaktadır: İslâm'ın ilk yıllarında “teaddüd-i zevcât” (çok evlilik) ın birçok faydası vardı. Her şeyden önce asabiyet dayanışma, tesanüt bağları bu yolla güçlü duruma geliyordu. Bununla birlikte bir kadın diğerinin hakkına tecavüz etmemekte, erkek de adaleti sağlama konusunda gayreti sarf etmekteydi ve din de erkek kadın herkesin gönlüne çok iyi yerleşmişti. Çok eşliliğin bugün ortaya çıkan zararları da yoktu.⁴⁰⁸

Çok eşliliği tarihsellik zemininde inceleyen bir diğer isim Reşit Rıza, bu hükmün mevcut toplumun sosyal hayatına uygun olmadığını iddia eder. O, çok eşliliğin ele alındığı Nisa Suresi 129. ayetini yorumlarken çok evliliğin modern şartlarda herhangi bir çözüm sunmayacağını faydadan çok zarar getireceğini vurgulamaktadır.⁴⁰⁹

Kadınlar hakkındaki hükümlerin Arap toplumuna mahsus olduğunu çağdaş dönemde geçerli olamayacağını belirten isimlerden biri de Asaf Ali Aşkar Faidi'dir. Ona göre hükümde belirtilen talak şekli Allah'ın erkekleri kadınlardan üstün yarattığını ifade eden ayetin somutlaşmış şeklidir. Bu hüküm çağdaş standartlarda geçerliliğini yitirmiştir. Modern dönemde kadın, bir oyuncak değil, kocasının bir dengi ve arkadaşısıdır.⁴¹⁰

Çağdaş dönemin değerleri ile bağdaştırılamayan çok eşlilik konusuna değinen isimlerden biri de Fazlurrahman'dır. Ona göre bu konuda öncelik adaletin teminine verilmelidir. Bu adalet ise erkek tarafından sağlanamayacağına göre Kur'ân'da çok evliliğe izin verilmesi geçici ve sınırlı bir gaye için olmaktadır.⁴¹¹

İlhami Güler ise eşlerin aralarındaki boşanma seviyesine kadar olan basamaklardan bahseden ayet⁴¹² hakkında şu görüştedir: Ayette kocaya önerilen, cezaların hepsini ya da kendi istediğini uygulaması değildir. Verilecek cezanın türü kadının sorumsuzluğuna göre belirlenmelidir. Bu ceza çeşitlerinin tamamı Kur'ân'ın nazil olduğu toplum ve ailenin yapısı göz önünde bulundurularak tayin edilmiştir.

⁴⁰⁷ Fazlurrahman, İslâm, s. 117

⁴⁰⁸ Reşit Rıza, *Tefsiru'l Menâr*, c.IV, s.349.

⁴⁰⁹ Celal Kırca, *Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'ân Yorumuna Etkisi Sorunu*, s.388.

⁴¹⁰ Baljon, *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 62.

⁴¹¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 102.

⁴¹² Nisa, 4/34

Nitekim ikinci ceza türü olan cinsel boykot bu durumun en açık göstergesidir. Bu ceza hemen hemen bütün erkeklerin birden fazla kadınla evli olduğu toplum açısından anlamlı olur. Aksi takdirde tek eşliliğin yaygın olduğu günümüzde aynı cezayı uygulamak erkeğe de bir ceza verme anlamına gelir.⁴¹³

Güler, boşanma hususunu ele alırken ilgili ayetlere göre boşanmanın failinin erkek, nesnesinin ise kadın olduğunu belirtir. Bu durumu tarihsel bir yaklaşımla ele alarak boşama hakkının erkeğe verilmesini ayetlerin nazil olduğu ortamda erkeğin egemen bir konuma sahip olmasına bağlamaktadır.⁴¹⁴ Buradan çağdaş dönemde kadının da hakim olması sebebi ile boşanma hakkı konusunda erkekle eşit olduğu sonucu çıkarılmaktadır.

İlgili konuyu tarihsellik zemininde ele alan bir diğer isim Mustafa Öztürk'ün ise konu hakkındaki görüşleri şu şekildedir:

“Ancak bize göre kadının erkekten geri planda olması, vahyin nüzul vasatındaki, özellikle Medine dönemindeki toplumsal realiteyle ilgili durumu yansıtmaktadır. Bu itibarla, bir erkeğin dört kadınla evlenebilmesi, cariyeye edinebilmesi, boşanma hakkını elinde tutması, şahitliğinin iki kadının şahitliğine denk olması gibi Kur’ân hükümleri dinî-ahlakî bir değere değil, nüzul dönemindeki verili duruma atıfta bulunmaktadır.” Öztürk’e göre Kur’ân’da kadının bu şekilde ele alınması nuzûl döneminde Müslümanların Yadudilerden etkilenmesinin vahye olan yansımasıdır.⁴¹⁵

3.2.2.2. Eşitlik Kavramı Çerçevesinde Kadın

Çağdaş dönemde sürekli kadınla erkeğin eşit olduğuna vurgu yapıldığını görmekteyiz. Bu durumun aksini ifade eden ayetler ve hadisler tarihsellik zeminine oturtularak yorumlanmaktadır. Erkeğin egemen olduğu Arap toplumunun yapısının ayetlere ve hadislerle yansıdığı iddia edilmektedir.

⁴¹³ Özsoy -Güler, *Konularına Göre Kur’ân (Sistematiik Kur’ân Fihristi)*, s. 445. (333. Dipnot)

⁴¹⁴ Özsoy -Güler, *Konularına Göre Kur’ân (Sistematiik Kur’ân Fihristi)*, s. 464.

⁴¹⁵ Mustafa Öztürk, *Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi*, D.İ.B. Dinî Yayınlar Kongresi, Ankara, 2011, s. 86.

Musa Carullah (1949), kadın kavramını sosyal hayat içerisinde eşitlik zemininde ele alır. Carullah “*Hatun*” isimli eserinde “*Hatunlar hukuk açısından erkeklerle eşittir*” ifadeleri ile konu hakkındaki düşüncelerini dile getirmektedir.⁴¹⁶

İlgili konu hakkında görüş serdeden bir diğer isim Mümtaz Ali’dir. Nitekim o, الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ “er-Ricâlû Kavvâmûne alen-Nisâ”⁴¹⁷ ayetini erkeğin kadın üzerinde hakimiyeti olduğu şeklinde anlamanın hatalı olduğunu belirtir. Ona göre klasik tefsirlerdeki bu tür ant-i feminist yorumlar Kur’ân’ın lafzından ve ruhundan ziyade toplumda adet haline gelen bir hukuk anlayışının yansımasıdır.⁴¹⁸ Emir Ali de aynı minvalde düşünmektedir. Ona göre de kadının yetersizliğini ifade eden ayet, dönemin Arap şartları için geçerli olmuş “geçici” bir muameledir.⁴¹⁹

Kadınla erkeğin eşit olduğu vurgulanırken ele alınan konulardan biri de kadının şahitliği konusudur. Muhammed Abduh, kadının şahitliği konusundaki hükmün sebebinin kadının mali ve benzeri muamelelerle ilgilenmemesi olduğunu belirtir. Bu sebeple alış verişi konusunda hafızaları zayıf olur. Ancak ev işlerinde ise durum böyle değildir. Kadınların hafızaları erkeklere göre daha güçlüdür. Ona göre ister kadın, ister erkek olsun insanların hafızaları iştiğal ettikleri alanla daha çok ilgilidir.⁴²⁰ Görüldüğü gibi Abduh konuya fitrî açıdan değil, kadının yaşadığı dönemdeki sosyal konumu açısından ele almaktadır.

Fazlurrahman ise kadınların şahitliği konusunda illetin değişmesi ile ilgili hükmün de değişebileceğini iddia eder. Konuyla ilgili ayette⁴²¹ borçlanmalarda borcun miktarı büyük veya küçük olsun yazılması ve yazılan bu belge için de iki şahit tutulması gerektiği belirtilmektedir. Şahitler güvenilir iki erkek veya iki erkek bulunmazsa bir erkek iki kadın olabilir; böylece kadınlardan biri unutursa diğeri hatırlatabilir. Fazlurrahman’a göre bir erkeğe karşılık iki kadının şahit olmasındaki illet ayetin nazil olduğu dönemde kadınların alışverişe katılmadıkları için şahitlik yapmaya alışkın olmamaları dolayısıyla daha unutkan olabilmeleridir. Geleneksel anlayışa göre bir erkek yerine iki kadını şahit tutma ebedi devam edecek bir kanundur ve kadını ticari alışverişe alıştıracak toplumsal bir değişiklik İslâm dışıdır. Çağdaş dönemde ise kadın ticari

⁴¹⁶ Celal Kırcı, *Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur’ân Yorumuna Etkisi Sorunu*, s. 388.

⁴¹⁷ Nisa, 4/34.

⁴¹⁸ Ahmed Aziz, *Hindistan ve Pakistan’da Modernizm ve İslâm*, s.91.

⁴¹⁹ Celal Kırcı, *Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur’ân Yorumuna Etkisi Sorunu*, s.389.

⁴²⁰ Reşit Rıza, *Tefsiru’l Menâr*, c.III, s.190.

⁴²¹ Bakara, 2/282.

faaliyetlere alıştığı zaman bir erkeğe karşılık bir kadının şahitlik yapabileceği böylelikle eşitliğin sağlanacağı kanısı oluşmuştur.⁴²²

İzzet Derveze de şahitlik konusunu kadının o dönemdeki sosyal hayat içerisindeki konumu ve sürekli meşgul olduğu işler üzerinden değerlendirir. Ona göre iki kadının şahadetinin bir erkeğin şahitliğine denk kabul edilmesi, onun fitrî bir eksikliğini göstermez. Bu ancak, kadının annelik, eşlik ve ev işi meşguliyetlerinin çokluğu dolayısıyla çeşitli ortamları gözleme, iktisadi konularla alakadar olma şansının erkeklerin geniş faaliyet alanlarına nazaran az olmasından veya bu işlere ilgi duyma ve önem verme isteğinin daha az olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman kadının unutulması söz konusu olabilmektedir. Kur'ân ayetleri ve hadisler kadının şahitliğinin şu meselelerde geçerli, şu meselelerde geçersiz olduğuna ilişkin bir kayıt getirmemiştir. İlke olarak kadının şahitliği her konuda geçerlidir.⁴²³

Alış verişte kadının şahitliği konusundaki görüşlerin özeti şu şekildedir: O dönemde kadınlar alış verişte meşgul olmadıkları için unutmama ihtimalleri yüksekti. Biri unutulunca diğlerinin hatırlatması için iki kadının şahitliğinden bahsedilmiştir. Günümüzde ise kadın ticaret hayatına dahil olduğu için illet değişmiştir. Bu takdirde hüküm de değişmelidir. İlgili tespiti yapan Hayrettin Karaman'a göre günümüzde kadının değişmesinin, ileriye doğru bir gelişme mi, yoksa geriye doğru bir gidiş mi olduğunun sorgulanması gerekmektedir. Eğer hükmün ortaya çıkmasına sebep olan illet değişmiş ise ve bu değişme de ilmi ve İslâmî değer ölçülerine göre bir gelişme mahiyetinde ise o zaman, ayetin öngördüğü hükmün de değişebileceğini belirtir.⁴²⁴

Eşitlik konusunda kadınla ilgili ele alınan meselelerden biri de kadının mirastaki payıdır. Bilindiği gibi kadın mirasta erkeğin payının yarısını almaktadır. Ancak çağdaş dönemde bu anlayışın değiştiği görülmektedir. Özellikle Fazlurrahman sonrası modernistlere göre Kur'ân'ın, kadınların mirastan erkeklere oranla yarı payı alacaklarını bildirmesi o günkü toplumun sosyal ve kültürel yapısı gözönüne alınarak verilmiş bir hükmüdür. Günümüzde sosyal ve kültürel yapı değiştiği için hükmün de değişmesi gerekmektedir. Kadın ve erkek mirasta eşit pay almalıdır.⁴²⁵

⁴²² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 103-104; *İslâm ve Çağdaşlık*, s. 84.

⁴²³ M. İzzet Derveze, *et-Tefsîr 'ul-Hadis*, ter. Vahtettin İnce-Mustafa Altınkaya, İstanbul, 1997, c.5, s.319.

⁴²⁴ Hayrettin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İst. 1993, s. 74-78, 84-87.

⁴²⁵ Abdulkadir Kartal, *Bazı Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Muhammed Abduh 'un Yaklaşımı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Erzurum, 2009, s.80-81.

Kadınla erkeğin eşit olduğunu savunan isimlerden biri de Fatıma Mernissi'dir. Ona göre kadın ile erkeğin eşit olmadığı fikri Kur'ân'dan veya hadislerden kaynaklanmamaktadır. Söz konusu eşitsizlik erkeklerin çıkarlarına aykırı olduğu için gündeme getirilmiştir. Kendi çıkarları peşinde olan erkekler hadisleri silah olarak kullanmışlardır. Buhârî'de geçen "*kim işlerini kadınlara bırakırsa başarılı olmaz*" hadisini de erkeklerin kendi çıkarları için uydurduğunu iddia eder. Yaptığı tarihsel araştırmanın sonucunda, bu rivayetin Cemel olayı sırasında Hz. Aişe'ye karşı uydurulduğunu söyler.⁴²⁶

Kadın ile erkek arasındaki eşitlik konusu üzerinde duran bir diğer isim Hidayet Şefkatli Tuksal'dır. O, çağdaş dönemde kadınların aleyhinde olarak görülen rivayetleri ataerkil bir toplum yapısına dayandırmaktadır. Tuksal, Arap toplumunun kadına bakışının Kur'ân ayetlerine düşen izlerini tespit ettikten sonra bu bakış açısının hadislerdeki yansımaları ele alır. Bu hususta kadının yaratılışı, din ve akıl bakımından eksik oldukları ve kadının uğursuzluğu örnekleri üzerinde durur. Bu örnekler üzerinden hadislerin arkasındaki ataerkil söylemin etkisini belirlemeye çalışır.⁴²⁷ Tuksal'a göre söz konusu eşitsizlik mevcut toplumda hakim olan erkek egemenliğinin ayetlere ve hadislere yansımalarının bir sonucudur.

Çağdaş dönemde sıkça dile getirilen meselelerden biri olan kadının durumu hakkında Fatma Aliye Hanım'ın ifadeleri de konu hakkında yeterli bilgi sunmaktadır. Söz konusu ifadeler şu şekildedir:

*“Bir kere sadr-ı İslâm'da ve zaman-ı saadetteki Müslüman kadınların mevkii ictimaiyeleriyle bugünkü Müslüman kadınların hal ve mevkiiini mukayese edersek tamamıyla mütehayyir oluruz. Vakt-i saadeette kadınlar ev eşyası kabilinde değildi... İşte İslâm kadınları böyle iken ve böyle olmak lazım gelirken... bugün bizim nazarımızda kadın sandıkta muhafazası lazım gelen bir şey gibi, evlerimizde ya da bir alet-i şehvet veyahut alet-i hizmet olmak üzere ikamete mahkum bir varlıktır.”*⁴²⁸

Kur'ân'a yeni yaklaşımların hükümlere ve hükümlerin elde edildiği haberlere – kadın konusunda- nasıl yansıdığını gösteren bir diğer örneği Salih Akdemir'de

⁴²⁶ Necmettin Gökçir, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.100.

⁴²⁷ Necmettin Gökçir, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, s.101.

⁴²⁸ Celal Kırca, *Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'ân Yorumuna Etkisi Sorunu*, s.377-378.

görmekteyiz. Akdemir, dinî alanda mutahassıs olmayan kimselerin kadın konusunda İslam dinini sorumlu tuttuklarını belirttikten sonra bu tutumlarının yanlış olduğunu ifade eder. İlgili konu hakkındaki haberleri ele alan Akdemir, kadın konusundaki hadis olarak görülen rivayetlerin Kur’ân’la çeliştiğini vurgular. Ona göre bu hadisler Müslümanların Yunan kültüründen etkilenmesi sonucu uydurularak İslam dinine dahil edilmiştir.⁴²⁹

3.3. Hadler

Modern hayatın değerlerine göre yeniden yorumlanan hususlardan biri de had cezalarıdır. Oryantalistler ve modernistler tarafından had cezalarının tarihsellik zemininde geçmiş topluma has bir ceza olduğunun modern hayatta uygulanamayacağının iddia edildiğini görmekteyiz.

3.3.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Watt’a göre hadler medeniyetin ilk aşamasında olan geri seviyelerde bulunan mevcut dönemin toplumu için geçerlidir. O, olgunlaşmış bir medeniyette yaşayan insanların uzak geçmişin bu tür uygulamalarını takip edilecek bir ideal olarak kabul etmediklerini belirtir.⁴³⁰ Zina suçuna karşı uygulanan recm cezası Watt’a göre Arap kökenli olmayıp verilmesi gereken asıl ceza değildir. Asıl ceza kırbaçlama cezası iken daha sonra bazı hukukçular recm cezasını icat etmişlerdir.⁴³¹

Bu hükümlerin tarihselliğini ve günümüzde uygulanamayışının gerekçesini Watt şu şekilde özetler: Kısas mantığına dayalı ceza, bedevi Arap kabileleri gibi ilkel toplumlarda amacına hizmet etmiş olabilir fakat bu cezalar modern bir siyasi ortama taşınarak modern hayatın şartlarında uygulanamaz. Geleneksel toplumlarda merkezî otorite zayıftı ve her kabile veya yerel grup düzeni kendi adına ve kendisi için korumak zorundaydı bu da kısası zorunlu kılıyordu. Oysa modern bir toplumda şiddetin araçları merkezileşmiş ve tekelleşmiştir. Modern siyasi gücün etkililiği özel kısasa dayalı

⁴²⁹ Salih Akdemir, *Tarih Boyunca ve Kur’ân-ı Kerîm’de Kadın*, İslami Araştırmalar, c. X, Sayı: 4, 1997, s. 249- 250.

⁴³⁰ Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, s. 203-204. ; Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm.*, s.92-93.

⁴³¹ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm.*, s.60.

cezalandırmaları kendiliğinden ahlak dışı olduklarından değil anakronistik olduklarından dolayı kabul etmez.⁴³²

3.3.2. Modernistlerin Görüşleri

Çağdaş dönemde de oryantalizmin iddialarına benzer iddialar görülmektedir. Hadler konusunda sıkça üzerinde durulan recm cezasını ele alan modernist isimlerden bazıları Abduh ve Reşit Rıza'dır. Onlara göre zinâ yapan hür kadınsa, Nur 24/2 âyetinin zahirine göre yüz sopa vurulur, zinâ yapan ister muhsana olsun ister dul olsun veya bakire olsun fark etmez. Ayetin ifadesini mutlak kabul ederek zinâ cezanın evli olsun veya olmasın yüz sopa olduğunu belirtirler.⁴³³ Abduh ve Rıza'ya göre recm cezası uygulanması mümkün olmayan bir cezadır.

Çağdaş dönemde hadlerin uygulanamayacağını iddia eden isimlerden biri de İlhami Güler'dir. O recm cezasının Nur Süresi'nin ikinci ayeti nazil olmadan önceki zaman diliminde uygulanan, günümüzde tatbik edilmeyen bir had olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir:

*“Hadis literatüründe, evli olduğu halde zina eden kadın ve erkeğe recm (taşlayarak öldürme) cezasının uygulandığına dair rivayetler yer almaktadır. Bu haberlerin sıhhatleri hakkındaki tartışmaları gözardı ederek şunları söyleyebiliriz: Eğer Hz. Peygamber bu cezayı uyguladıysa – ki recm cezasının Tevrat'ta yer aldığı ve Yahudilerce uygulanageldiğini biliyoruz- bu, ancak yukardaki ayetin (Nur Süresi ikinci ayeti) nüzulünden önceki bir dönemde olmuş olabilir. Zira ayette hiçbir kayıt yoktur. Ayetin hükmünün bekar kadın ve erkeğe tahsis edilip, recmin İslâm'ın zina için belirlediği evrensel bir ceza olarak benimsenmesinin bir kısım fukahanın tercihi olduğunu bilmek gerekir.”*⁴³⁴ Güler de Watt gibi düşünerek recm cezasının fakihlerin görüşü olduğunu iddia etmektedir.

3.4. Faiz

Çağdaş dönemde modern hayatın değerleri ile bağdaştırılamayıp yeniden yorumlanması gerektiği iddia edilen hususlardan biri de faiz konusudur. Modern hayatın

⁴³² Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, s. 43-47.

⁴³³ Reşit Rıza, *Tefsiru'l Menâr*, c.V, s. 45.

⁴³⁴ Özsoy-Güler, *Konularına Göre Kur'ân (Sistematik Kur'ân Fihristi)*, s. 458. (344. Dipnot)

ekonomik şartları ve ticari uygulamaları içerisinde faizin yerinin yeniden ele alındığını ve faizin ikiye ayrıldığını görmekteyiz. Ayette yasaklanan ribâ'n-nesie haram kabul edilirken hadislerle tespit edilen ribâ'l-fadl'ın haram olmadığı iddia edilmektedir.

3.4.1. Oryantalistlerin Görüşleri

Oryantalistlere göre hayatın bütün alanında olduğu gibi ekonomik alanda da gelişmeler ve değişimler olmuştur. Bu değişimlere mebnî ekonomik hayatla ilgili olan hükümlerin de değişmesi gerekmektedir. Bu konuda üzerinde durulan en önemli mesele faiz meselesidir. Nitekim Cragg, faiz konudaki İslâmî hükümlerin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre İslâm ülkeleri için petrol büyük bir gelir kaynağıdır. Modern dünya düzeni içerisinde Kur'an'daki faiz endişeleriyle uğraşmak anlamsızdır.⁴³⁵

Paret faiz yasağının Kur'an'da var olmasına rağmen, pratikte İslâm ülkelerinde uygulanmadığından söz eder. Dolayısıyla bu hükümlerin bugün bağlayıcılığının kalmadığı anlamına geldiğini iddia eder.⁴³⁶

3.4.2. Modernistlerin Görüşleri

Çağdaş dönemde faizin mutlak manada ele alınmadığını görmekteyiz. Faiz ribâ'n nesie ve ribâ'l fadl olarak ikiye ayrılmıştır. Nitekim Reşit Rıza Allah'ın kendisinde hiçbir şüphe olmayacak şekilde haram kıldığı ribâ'n nesie ile âhâd hadislerde ve fukahânın değerlendirmelerinde haram sayılan ribâ'l fadlın aynı olmadığını ifade etmektedir. Ribâ'n nesiede fakirin, yoksulun hakkı yenilirken ve onlar zulme uğrarken ribâ'l fadlda böyle bir şey söz konusu olamaz. Çünkü bu bir emeğin veya bir bedelin karşılığı olarak alınmaktadır. Ona göre ikisinin hükmünü bir saymak Allah'ın adaletine yakışmaz. Rıza'ya göre ribâ'l fadl Allah'ın bizzat haram saymadığı, fakat sedd-i zerâî kabilinden haram olarak değerlendirilen faiz türüdür. Maslahat ilkesi mucibince mubah sayılabilir. Bu durum şüpheli faize girer, yoksa Kur'an'la sabit olan kesin faize girmez. Şayet ribâ'l fadl, nas ile sabit olan ribâ'n nesie gibi olsaydı, bu konuda ihtilaf olmazdı.⁴³⁷

⁴³⁵ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.53-54.

⁴³⁶ Recep Demir, *Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, s.128.

⁴³⁷ Reşit Rıza, *Tefsiru'l Menâr*, c.III, s.178.

4. DEĞERLENDİRME

Mukayese edilen her iki tarafın da tenkit ettiği ve vurguladığı ortak noktalar bulunmaktadır. Bunlardan biri klasik yorum birikiminin tenkit edilmesidir. Bu tenkide göre söz konusu yorumlar Arap dilinin gramer yapısı ve kelimelerin anlamları üzerinde çok fazla durmaktadır. Sözlük anlamına ve gramer yapısına bu kadar yoğunlaşmak ise ayetlerin ifade ettiği temel mesajın yakalanmasına engel olmaktadır. Yani ayetlerin ifade etmek istediği asıl gaye dikkate alınmadan çok fazla lafza takılı kalınmıştır. Ayrıca klasik tefsirlerde ayetleri yorumlamak için sıhhat derecesi belirsiz olan hadislere ve önceki alimlerin görüşlerine çok fazla yer verilmiştir. Yorumlama esnasında o kadar çok farklı alandan kavramlar ve veriler kullanılmıştır ki bu durum bir tefsiri anlayabilmek için birçok alanda bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir. Müfessirler ayetlerin tefsiri adı altında ayetlerle alakası olmayan konuları ele aldıkları için gereksiz açıklamalara yer vermişlerdir. Ayetler siyakına ve sibakına uygun olarak yorumlanma yerine müstakil bir şekilde başka bir meseleyi temellendirmek için yorumlanmıştır. Söz konusu tefsirlerin tenkit edildiği noktalardan biri de güncelliğini kaybetmiş ihtiyaç duyulmayan konuları ele almalarıdır.

Klasik tefsirlerin telif edilmesindeki amaç da tenkit edilen noktalardan biridir. Nitekim bu eserler ayetleri yorumlayıp ne demek istediğini ortaya çıkarmaktan ziyade dönemin sultanlarına sunulmak gayesi ile telif edilmiştir iddiasıyla eleştirilmektedir. Yine bu eserlerin ekseriyetle Zemahşerî ve Râzî gibi isimlerden fazlasıyla alıntı içermesi tefsirlerin özgünlüğü hususunda tenkit konusu olmuştur.

Tenkit edilen diğer nokta tefsirlerin içerik olarak ağır olmasının yanı sıra kullanılan üslubun ağırlığının ayetlerin temel mesajını anlamaya engel olmasıdır. Tefsirlerin içerik açısından bu tür zaafı içermesinin yanı sıra ayetleri yorumlamada kullanılan nasih-mensuh kavramı da Kur'ân'ın mahiyetine uymayan bir kavramdır. Bu kavram ilerde ortaya çıkması öngörülen çelişkileri izale etmek için müfessirler tarafından uydurulmuş daha sonra da ayetlerle temellendirilmeye çalışılmıştır.

Oryantalistler nesh kavramının ayetler arasındaki çelişkilere çözüm üretmek için Hz. Peygamber tarafından uydurulduğunu iddia ederken modernistler ise neshi inkar etmişlerdir. Bu kısımdaki mukayesemizin sonucunda taraflar arasında ortak nokta olarak ulaştığımız netice ise neshin vahiy kaynaklı bir şey olmadığı ve varlığından söz edilemeyeceğidir.

Klasik tefsirler ve tefsir usulü tenkit edildikten sonra yeni dönemde Kur'ân'ı yorumlamak için yeni metotlardan oluşan bir usul oluşturulduğunu görmekteyiz. Bu dönemde kullanılan metotlardan biri olan tarihselliğin aslında Batı'da bir eleştiri metodu olarak kullanıldığı görülmektedir. Tarihi eleştiri metodu Kitab-ı Mukaddes'in birbirinden farklı yazmaları arasındaki çelişkileri gidermek için kullanılmıştır. Birinci bölümde de belirtildiği gibi müsteşrikler cem, istinsah gibi faaliyetlere resmi işlem gözüyle bakmayıp bu faaliyetleri Kutsal Kitap'taki gibi metin tespiti şeklinde algılamışlardır. Çağdaş dönemde de Kur'ân mücerred bir metin olarak ele alınmıştır. Bu anlayış Kutsal Kitap'a uygulanan metin tespiti ve tenkidi gibi yöntemlerin Kur'ân'a da uygulanması için zemin hazırlama çabasının bir sonucu mahiyetindedir.

Ancak söz konusu metodun Kur'ân üzerinde tenkit olarak kullanılmaktan ziyade, "Kur'ân ayetleri nazil olduğu dönemin sorunlarını ele almış ve o sorunlara çözüm üretmiş, modern dönemde ise bu ayetlerin aynı ile uygulanması yerine ayetlerin ihtiva ettiği genel ahlaki hükümler tespit edilerek bu ahlaki hükümler modern hayata dahil edilmelidir. Bunun yanı sıra ayetlerin taşıdığı vaatler ve tehditler o dönemin zihin dünyasına hitap eden yargılardır." gibi sonuçlara ulaşmak için tatbik edildiği görülmektedir.

Başta Paret ve Watt olmak üzere tarihsellik iddiasında bulunan oryantalistlerin görüşleri incelendiği zaman şu neticeleri elde etmek mümkündür: Kur'ân belirli bir zaman diliminde medeniyet seviyesinin ilk basamaklarında olan sınırları çizilmiş belirli bir toplumun somut sorunlarına Peygamber'in vermiş olduğu cevaplardan müteşekkildir. Çünkü ayetler hem Hz. Peygamber'in hem de çevresindeki Araplar'ın o anda ihtiyaç duyduğu konulara ve çözüm aradığı meselelere hitap etmektedir. Kur'ân ifadeleri ve hükümleri genel -geçer mutlak ifadeler değildir. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemki şartlarla içinde bulunduğumuz zamanın şartları kıyas edilirse aradaki fark anlaşılacaktır. Ayetlerin emrettiği had cezaları o günün toplumsal yapısına ve zihniyetine uygun olan cezalardır. Ancak modern hayatın şartları göz önüne alınırsa bu cezalar o dönemden alınıp günümüzde uygulanmaya çalışılmamalıdır. Zira söz konusu zaman dilimleri arasında çeşitli etkenler beraberinde sayısız değişimi getirmiştir. Müslümanlar karşılaştıkları problemleri çözmek istiyorsa bu değişimleri göz önünde bulundurmalı Kur'ân'a bu bilinçle yaklaşmalıdır. Bu yaklaşım tarzı benimsenmediği ve

Kur'ân'ın hükümleri mutlak kabul edildiği müddetçe Müslümanlar modern hayat tarzı içerisinde kendilerine yer bulamayacaklardır.

Oryantalistler kendileri bu fikir yapısı içinde iken kendileri ile aynı fikirde olan Müslümanları da desteklemektedir. Nitekim Hoebnik, Seyyid Ahmed Han, Cemaladdin Afgânî, Muhammed Abduh ve Muhammed İkbal gibi isimleri gerçek birer modernist olarak görür. Bu isimler, kültürel emperyalizmin dayatmalarına karşı İslâmi hayatı savunmalarının yanı sıra İslâm'ı hızla değişen modern hayat şartlarına uyarlamaya çalışmışlardır. İnsanın ahlakî bağımsızlığını ve Kur'ân ile Sünnetin yeniden radikal bir şekilde yorumlanmasını vurgulamışlardır.

Tarihselliğin İslâm coğrafyasına intikalinin en büyük etkenlerinden biri Fazlurrahman'dır. Ancak onun tatbik ettiği tarihsellik ile Batı'da kullanılan tarihsellik arasında fark bulunmaktadır. Nitekim Fazlurrahman'ın kullandığı tarihsellik daha çok bir fıkıh usulünü andırmaktadır.

Tarihselliğin yanı sıra Kur'ân'ı yorumlama hususunda hermenötik, semantik gibi metotların da kullanılması gerektiği iddia edilmektedir. Modern döneme en çok etkisi bulunan özellikle kadın ile ilgili hükümlerin icra edilmesi noktasında büyük tesire yol açan metot feminist eleştiri metodudur. Söz konusu yöntem kutsal metinlerin kadını asla ikincil duruma düşürmediğini bu anlayışın erkeklerin egemen olduğu bir zihin yapısından kaynaklandığını vurgulamaktadır. Feminist eleştiri metodunu kullananlara göre konu ile ilgili hadisler de bu zihniyet tarafından uydurulmuştur.

Kur'ân kıssaları konusunda da rasyonalizm akımının ve Batı'daki Kutsal Kitap'ın mitolojiden arındırılması faaliyetinin büyük etkisinin olduğu görülmektedir. Mu'cizevî veya maddî olanın ötesinde manevî olarak nitelendirebileceğimiz hususların bilimle bağdaşacak bir şekilde tevil edildiğini tevil imkanı olmayan yerlerde de inkar edildiğini görmekteyiz.

Kıssalar konusunda ortak nokta olan görüşlerden biri de kıssalar ve Ehl-i Kitap ilişkisidir. Oryantalistlerin kıssaların Ehl-i Kitap'tan ve semavi kitaplardan alındığını iddia ettikleri malumdur. Çağdaş dönemde de Hz. Peygamber'in risaletinden önce ve sonra Ehl-i Kitapla çeşitli vasıtalarla ilişki kurduğu ve kıssalara dair onlardan bilgi edindiği iddia edilmektedir.

Batı'nın ve oryantalizmin etkisinde kalan modernistler çağdaş dönemin değerleri ile bağdaşmadığını düşündükleri bazı konuları yeniden yorumlamışlardır. Bu konular

arasında kadının konumu, mu'cize, had cezaları ve faiz gibi başlıklar bulunmaktadır. Yeni yoruma göre kadın hakkındaki söylemlerde ataerkil bir toplum olan Arap toplumunun izleri görülmektedir. Günümüzde ise kadın ve erkek eşit bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Mu'cize olduğu ifade edilen olaylar yeniden yorumlanırsa bu olayların fizik kurallarına aykırı olmadığı görülecektir. Yorumlamaya elverişli olmayan hissi mu'cizeler ise özellikle Hristiyanlar ile girilen polemik sonucu uydurulmuştur. Had cezaları gelişim sürecinin başında olan bir toplumda nizamı sağlamak için uygulanabilir niteliktedir. Modern dünyada ise bu cezalar uygulanabilir nitelikte görülmemektedir. Bu cezalardan bir kısmının fakihlerin uygulaması olduğu unutulmamalıdır.

SONUÇ

İnsan etkileşim içinde olan bir varlıktır. Yaratılışı gereği bu etkileşimlerle hayatına yön verir ve hayatını devam ettirir. Bu etkileşim kimi zaman müspet olurken kimi zaman da menfi olmaktadır. Çağdaş dönem aydınları olan modernistlerin Kur'ân'a yaklaşımlarındaki etkileşimin menfi bir etkileşim olduğunu söyleyebiliriz. Modernistlerde gözlemlenen etkileşimi zihni (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere iki aşamalı değerlendirmek mümkündür.

Birinci aşamadaki etkileşimi şöyle özetleyebiliriz: Malumdur ki insanlık tarihinde büyük bir tesiri olan Rönesans ve Reform hareketlerinin kıvılcımlarını ateşleyen olay Martin Luther'in kiliseye karşı olan tavrıdır. Kilisenin katı ve sert tutumlarına karşı tepki gösteren Luther'in bu tavrından sonra Rönesans ve Reform hareketleri gerçekleşmiş özelde Batı dünyası genelde ise insanlık yeni bir tarihi sürece girmiştir. Bu süreç içerisinde Batı, hayatın bütün aşamalarında ilerleme kaydetmiştir. Tam bu esnada İslam dünyasındaki sözde geri kalmışlık sorunu için çözüm aranmaktadır. Çözüm için Batı'daki ilerlemeyi sağladığı iddia edilen zihniyet taklit edilmiştir. Katı tutumları ile dikkat çeken kilisenin yerine İslam dini –geleneksel din anlayışı-, kiliseye tepki gösteren Martin Luther'in yerine ise modernistler konularak iki durum birbirine benzetilmiştir. Geleneksel din anlayışın bırakılması veya değiştirilmesi taktirinde ilerleme kaydedilebileceği iddia edilmiştir. Modernistlerin dini saf haline döndürmek istemeleri de bu anlayışın bir yansımasıdır. Bu aşama Batı ile olan etkileşimin zihni (teorik) aşaması durumundadır. Bu aşamada yapılan hata ise tahrif edilmiş olan kilisenin karşısına geleneksel din anlayışının konulmasıdır. Çünkü Batı'da din adamları dini tahrif ederken geleneksel yorumda İslâm'a dair hiçbir şey tahrif edilmemiş bilakis olduğu gibi nakledilmiştir.

Etkileşimin ikinci aşaması olan amelî (pratik) etkileşim ise genel olarak oryantalist düşünürlerden olmuştur. Yukarıda kilisenin yerine geleneksel din anlayışının konulduğunu söylemiştik. Tıpkı Batı'da olduğu gibi İslam dünyasında da geleneksel din anlayışını değiştirme ihtiyacı doğmuştur. Bu durumda doğal olarak gelenekten farklı bir metodoloji ile Kur'ân'a yaklaşılması gerekmektedir. İşte bu aşamada modern aydınların Kur'ân ayetlerini yorumlama konusunda oryantalistlerden etkilendiğini görmekteyiz. Çünkü modern aydınlar yeni metotlar üretme esnasında Batı'da kullanılan metotları Kur'ân'a tatbik etmek istemişlerdir. Bu aşamada oryantalistlerin art niyetleri de göz

önüne alınırsa durum daha net olmaktadır. Kısaca Batı’da edebiyat ve felsefe alanlarında ortaya çıkan, Kitab-ı Mukaddes metinlerinde uygulanan yeni metot ve teoriler, modern dönemde klasik tefsir usulünün yerini almıştır.

Eğitim amacı ile yurt dışına giden öğrenciler orada kullanılan metotları benimsemişlerdir. Bunun yanı sıra Batılı hayat tarzı öğrencilerin benimsediği ikinci husus olmuştur. Modern dönemdeki Müslüman aydınlar Kur’ân ayetlerini yorumlarken edebiyat eleştiri metotlarını aslından farklı bir şekilde tefsir usulü gibi kullanmışlardır. İslâm dünyasında Yahudi ve Hristiyan oryantalistlerle aynı minvalde görüşler serdedilmiştir. Çağdaş döneme uygulanabilir nitelikteki hükümlere oryantalistlerin telkinleri ile sırt çevrilerek bu hükümler zamanı geçmiş prensipler olarak görülmüştür. İslâm dünyasındaki bu fikir yapısının söz ve yazıları ile gayri müslimler tarafından İslâm adına yapılan teşhisler arasında bir farklılık görünmemektedir. Batı’da İslâm’ı yıkmak için hazırlanan metotlar İslâm dünyasında da uygulanmaya çalışılmıştır. Bu sebeple doğal olarak modernistlerin düşüncelerinde ve metotlarında bizzat oryantalistlerin düşüncelerinin ve metotlarının izleri gözlenmektedir. Bu ilişkiyi etkileşimden daha öte olarak tanımlayanlar da olmuştur. Nitekim Meryem Cemile’nin bu husustaki ifadeleri şu şekildedir: *“Oryantalizm ve modernizm birbirinin ayrılmaz parçalarıdır. İdeolojik açıdan bu ikisi arasında hiçbir fark yoktur. Yalnız ikincisi Müslüman ismini taşır. Oryantalizm modernistlere manevi destek vermekle kalmaz maddi olarak ta onlara yardımcı olur.”*⁴³⁸

Çağdaş dönemde geleneksel anlayıştaki Kur’ân tarihi bugünden geriye doğru oluşturulmuş bir kurgu olarak değerlendirilmektedir. Bu noktada yeni yorumlara engel olarak görülen geleneksel sistemin cerh edildiği dikkat çekmektedir. Çünkü klasik literatürdeki bilgilere itimat edildiği takdirde yeni yorumlara imkan doğmamaktadır. Bu sebeple kısmen veya tamamen hatalı olmakla vasıflanan geleneksel tefsir usulü atıl hale getirilmek istenilmektedir. Bu noktada oryantalistlerin art niyetlerine mebni bu şekilde görüşler beyan ettiklerini söyleyebiliriz. Modern aydınlar ise objektif olma uğruna bu hataya düşmüş gibi görünmektedir.

Kur’ân tarihi hakkındaki görüşleri incelediğimiz zaman şu sonuçlara ulaşmaktayız: Oryantalistler vahyin manasının kaynağını Hz. Peygamber olarak görmüşlerdir. Modernistlerden bir grup ise vahyi vakıanın şekillendirdiğini iddia

⁴³⁸ Meryem Cemile, *İslâm ve Oryantalizm*, s.136.

etmişlerdir. Vahyin lafzı konusunda ise her iki taraf da ayetlerin lafzının Hz. Peygamber'e ait olduğunu iddia etmiştir. Ümmilik kavramı hem oryantalistler hem de modernistler tarafından kitabî bir gelenekten gelmeyen olarak yorumlanmıştır. Bunun sonucunda Hz. Peygamber'in okuma yazma bildiği iddia edilen ortak nokta olmuştur.

Kur'ân metninin mevsûkiyeti konusunda ise oryantalistlerin birçok şüphesi bulunmaktadır. Oryantalistler metnin aslına eklemelerin yapıldığını, metinden kaybolan bölümlerin olduğunu iddia etmişlerdir. Modernistler ayetlerin Hz. Peygamber zamanında yazıya geçirilmediği konusunda oryantalistlerle aynı fikirdedir. Vahiy katiplerinin bu işi resmi olarak yapmadıkları da iddia edilen ortak nokta olmuştur. Cem ve istinsah faaliyetlerinin zamanı da aynı minvalde görüş serdedilen konulardandır. Oryantalistlerin ve modernistlerin iddialarına göre cem kavramı çok geniş bir kavramdır. Bu sebeple Kur'ân'ın tam olarak Hz. Ebûbekir zamanında cem edildiğini söylemek hatalıdır. İstinsah faaliyeti resmi bir işlem değil siyasî bir işlem kabul edilmiştir. Oryantalistlerin ve modernistlerin aynı iddiada bulundukları diğer konu ayetlerin tertibi konusu olmuştur. Oryantalistlere göre ayetlerin tamamı sahabenin içtihadı ile tertip edilmiştir. Modernistlere göre ise ayetlerin bir kısmı sahabenin içtihadı ile tertip edilmiştir.

Yedi harf ve kıraatler konusunda ise kıraatlerin vahiy kaynaklı olduğu kabul edilmemiştir. Arapça'nın ibtidaî seviyede olması ve metinde harekenin bulunmaması kıraatlerin oluşmasındaki etken görülmüştür. Oryantalistler kıraatleri tahrif edilen metni düzeltme çabası olarak yorumlamışlardır. Modernistler ise kıraatlere Medine döneminde Hz. Peygamber'in izin verdiğini iddia ederek kıraatler ile anlam merkezli okuma arasında ilişki kurmuşlardır. Kur'ân'a sıradan bir metin gibi yaklaşıldığı için metinde gramer hatalarının bulunduğu iddiası tarafların ortak iddialarından biri olmuştur. Ayetler arası insicam konusunda ise oryantalistler insicamsızlık iddiası üzerinden ayetlerin tertibinin içtihadî olduğunu vurgulayarak metin hakkında şüphe uyandırmaya çalışmışlardır. Modernistler de bazı ayetlerin insicamsız olduğunu iddia ederek bu ayetlerin sahabe tarafından tertip edildiği tezini savunmuşlardır.

Metnin tefsirine dair yapılan eleştiriler aslında Kur'ân tarihi konusunda yapılan eleştirilere dayanmaktadır. Çünkü sınırları çizilmiş bir usûl o sınırların dışına çıkmaya engel olmaktadır. Sınırların dışında birşeyler söylemeyi istemek o sınırların yetersiz veya geçersiz olduğunu söyleyemeyi beraberinde getirmektedir. Bu kabilden olmak

üzere klasik tefsirlerin ve tefsir usûlünün tenkit edildiğini görmekteyiz. Geleneksel tefsirler ve usûl çeşitli sebeplerle âtil bir konuma indirgenmiştir. Oryantalistler ve modernistler klasik tefsir usûlünde bütünlük olmadığını iddia etmişlerdir. Ortak görüş serdedilen bir diğer husus nesh konusu olmuştur. İki taraf da neshin ilahi bir olgu olduğunu kabul etmemişlerdir. Oryantalistlere göre nesh Kur'ân'da bulunduğu iddia edilen çelişkilerin üstesinden gelebilmek için Hz. Peygamber'in başvurduğu bir şeydir. Modernistler nesh olgusunu kabul etmemişlerdir. Onlara göre neshin varlığı kabul edildiği zaman Kur'ân bir şairin not defterine dönüştürülmektedir.

Klasik tefsir usûlünün taraflarca eleştirildiği bir diğer husus ayetlerin parçacı bir anlayışla tefsir edildiğidir. Ayetler herhangi bir meseleyi ispat etmek için bağlamından koparılıp müstakil bir şekilde tefsir edilmiştir. Bu durum Kur'ân'a bütün olarak yaklaşmaya engel olmuştur. Klasik tefsir usûlünün ürünü olan klasik tefsirler de tenkit noktası olmuştur. Taraflara göre klasik tefsirlerde hadis gibi diğer alanlara çokça yer verildiği için ayetlerdeki asıl mesaj alınamamıştır. Bu tefsirlerde lafızlara gereğinden fazla bağlı kalındığı için yorumlama faaliyetinin dışına çıkmıştır. İlgili tefsirler ilmi gaye ile telif edilmediği için halka hitap edememiştir. Birbirinin kopyası olan klasik tefsirler özgünlük değeri taşımamaktadır.

Kur'ân metnini yorumlama konusunda önerilen metotları değerlendirecek olursak burada da şu şekilde bir çıkarım yapabiliriz: Yukarıda da belirtildiği üzere Rönesans ve Reform hareketlerinin insanlık tarihine büyük bir tesiri olmuştur. Söz konusu hareketlerden sonra eşitlik, hürriyet ve adalet gibi kavramlara karşı ilgi artmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra Rasyonalizm akımının etkisi ile realist düşünce ön plana alınmıştır. Bu noktada modern aydınların böylesine bir zihin yapısıyla yeni olduğu iddia edilen bir metedoloji ile ayetleri ele aldıkları görülmektedir. Klasik usûlden farklı olan metedoloji noktasında oryantalistlerin önerdikleri metotlar taklit edilmiştir. Arkoun, Kur'ân'ı anlamadaki yöntem konusunda, bir yöntemin başka bir yönteme göre meşrûiyet önceliği olmadığını belirtir. Hatta o, Kur'ân üzerine yapmayı tasarladığı çalışmalarda, Batı'da, Kutsal Kitaplar üzerine yapılan çalışmaları örnek aldığını açıkça ifade etmektedir. Oryantalistlerin kendi kutsallarına uygulayıp Kur'ân'a da tatbik edilmesini teklif ettikleri tarihselcilik, hermenötik, feminist eleştiri gibi metotlar modernistler tarafından kabul görmüştür.

Çağdaş dönemde modern hayatın değerleri ile bağdaşmayan hususlar yeniden yorumlanmak istenmiştir. Realizmin etkisi ile de ayetler bilimle bağdaştırılmaya çalışılmış makul olmayan kısımlar tevil edilmiş tevil edilemeyen kısımlar ise inkar edilmiştir. Hüküm bildiren ayetler tarihsellik zemininde ele alınmıştır. Modern hayatın değerlerine zıt görülen hükümlerin Arap toplumuna doğrudan hitap ettiği, modern çağın insanı için ise genel ahlaki prensipleri ifade ettiği iddia edilmiştir. Çözüm şekli olarak hükümler günümüze olduğu gibi nakledilmemeli hükümlerin temel ahlaki prensibi ele alınmalı anlayışı benimsenmiştir. Çağdaş değerlerle çakıştığı için yeniden yorumlanmak istenilen hususlardan biri de faiz konusu olmuştur. Oryantalistler birçok yeraltı zenginliğine sahip olan Müslümanların modern hayatta faiz engeline takılı kalmalarını anlamsız bulmuşlar, bu sözde engelin kaldırılması gerektiğini iddia etmişlerdir. Modernistler ise faiz konusunu ele alan ayetleri inkar edemedikleri için ayette yasaklanan ribâ'n-nesienin haram olduğunu kabul ederken hadislerle yasaklanan ribâ'l-fadl'ın haram olmadığını iddia etmişlerdir. Günümüze doğrudan aktarılamaz olarak görülen diğer husus had cezaları olmuştur. Ortak anlayışa göre hadler, o günün insanının zihin yapısına ve sosyal şartlarına göre düzenlenmiştir. Zihin yapısı ve sosyal şartlar değiştiği için bu cezalar mevcut sorunlara çözüm üretmemektedir. Bu yaklaşım tarzı içerisinde olan oryantalistler ve modernistler dinde bir reform fikrini savunmuşlardır.

Normal bir metnin teşekkül ettiği ortamdan etkilenmesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu etkilenmenin diğer metinler gibi ele alınan Kur'ân'da da bulunduğu iddiası gözlenmektedir. Kadın konusunda Arap geleneğinin Kur'ân'ın üslûbuna yansıdığını söylemek bu iddianın doğurduğu bir sonuçtur. Bu iddiaya göre Arap toplumu ataerkil bir yapıya sahip erkek egemenliğinin ağır bastığı bir toplumdur. Kur'ân ve hadislerdeki kadını ikinci plana ittiği iddia edilen ifadeler toplumun yapısından kaynaklanmıştır. Kadın konusunda oryantalistler ve modernistler feminist eleştiri metodunu kullanmışlardır. Bu noktada kadın hakkındaki rivayetlerin çeşitli etkenlerle erkekler tarafından uydurulduğu iddia edilen ortak nokta olmuştur. Uydurma olarak nitelenemeyen ayetler konusunda ise bu ayetler tarihsel kabul edilerek yeniden yorumlanmıştır. Nitekim 1858 tarihli "arazi kanunnamesi" ile kadınların mirastaki konumu yeniden gözden geçirilmiş daha önce erkeğin yarısı kadar pay alan kadının

mirasta alacağı pay erkeğin payı ile eşitlenmiştir. Varılan bu sonuçta Avrupadaki feminizm hareketinin etkisi olduğu gözlenmektedir.

Tarafların görüşleri incelendiği zaman ekseriyetinin vurguladığı nokta İslâm'ın ortaya çıktığı zamanlarda aktif olduğu, artık eskidiği için çağa hitap etmediği ve bu sebeple de yeni bir yorumlama ile modernize edilmesi gerektiğidir. Modernistler ve oryantalistler arasındaki bu mukayesenin sonuçlarını özetleyecek olursak; Modernistlerin düşüncelerinde Batılı-oryantalist kavram ve terimler oldukça yoğun bir biçimde görülmektedir. Dinî araştırma yapan modernistlerin çoğu neredeyse bu kavramlar olmadan düşünce üretememiştir. Bunun sonucunda Batılı-oryantalist bir dil ile birlikte, Batılı-oryantalist bir düşünce de gelişmektedir. Zeki Velidi Togan'ın yerli oryantalistler yetiştirme hayalinin gerçekleştiğini söylemek hata olmasa gerekir. Çünkü Batılı-oryantalist kavram ve terimlerin kullanılmasıyla beraber modernistler “içindeki oryantalist”i de Kur’ân üzerinden konuşturmaktadır. Yeniden yorumlanmak istenilen konular Batılı düşünce ve hayat tarzı ile İslam medeniyeti ve vahyin çatıştığı noktalar olmuştur. Oryantalistler ve modernistler vahyî düşüncüyü beşerî düşünceye uydurmaya çalışmışlardır. Bunu yapmak için de öncelikle geleneksel bilgiyle ve birikimle bağlar kopartılmıştır. Gelenekteki şaz görüşler özellikle modernistler tarafından benimsenmiş ve ana görüş gibi sunulmuştur. Modernize hareketinde kullanılması teklif edilen metedoloji yeni bir şey olmayıp Batı'dan özellikle de oryantalistlerden alınmıştır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Tefsîru Cüz'i Amme*, el-Matbaatu'l-Emiriyye, yy., m.1322.
- Açıkgenç, Alparslan, *Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)*, İslâmî Araştırmalar c. III, sayı:3, Temmuz, 1989, ss. 95-101.
- Ahatlı, Erdinç, *Bir Oksidentalizm Çağrısı: Oryantalizmi Yeniden Okumak*, Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, ss. 303-336.
- Akdemir, Salih, *Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kadın*, İslami Araştırmalar, c. X, Sayı: 4, 1997, ss. 249-258.
- , *Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed'e Yaklaşımları*, A.Ü.İ.F.D., c. XXXI., Fakülte kuruluşunun 40. Yıl özel sayısı., ss. 179-210.
- Aktay, Yasin – Erdemci, Cemaleddin, *Muhammed Arkoun'un Otantiklik Siyaseti, Tarih, Felsefe, Siyaset üzerine Konuşmalar içinde*, Vadi Yay., I. Baskı, Ankara 2000.
- Alemdar, Yusuf, *Kıraatlerin Oluşumu Bağlamında Kur'ân'ın Cem'i Konusunda Yeni(den) Bir Bakış*, Cumhuriyet Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: VII , sayı: 12, Aralık-Sivas, 2003. ss. 219-248.
- Arkoun, Muhammed, *el-Fikru'l-İslâmî Kıraatun İlmiyye*, Merkezü'l-Enmâi'l Kavmi, Beyrut, 1987.
- , *Kur'ân Okumaları*, ter. A. Zeki Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- , *İslâm Üzerine Düşünceler*, ter. Hakan Yücel, Metis Yay., I. Baskı, İstanbul, 1999.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.
- , *Kur'ân-ı Kerim Meleğin Vahyidir*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ty.
- Avni, Hüseyin vd., *Modernist Zihniyete Karşı Ehl-i Sünnet Müdafaası*, Dirayet Yay., İstanbul, 2017.
- Aziz, Ahmed, *Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm*, ter. Ahmet Küskün, Yöneliş Yay., İstanbul, 1990.
- Baljon, J. M. S., *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, ter. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ankara, 1994.
- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*, Bayraklı Yay., İstanbul, 2007.
- Birişik, Abdulhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tesfir Ekolleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2017.
- Cemile, Meryem, *İslâm ve Oryantalizm*, ter. Faruk Yılmaz-Ahmed Deniz, Berikan Yay., Ankara, 2011.

- Cerrahoğlu, İsmail, *Oryantalizm ve Batıda Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara, c.XXXI, 1989, ss. 95-136.
- , *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay., Ankara, 2014.
- , *Tefsir Usûlü*, T.D.V. Yay., Ankara, 2014.
- Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân Kıraatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar*, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, ss. 65-106.
- Çimen, Abdullah Emin, *Tahir el-Cezâirî ve Tefsir İlmindeki Yeri*, (MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), İsyambul, 1993.
- Davudoğlu, Ahmed, *Batıdaki İslâm Çalışmaları Üzerine*, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, ss. 39-52.
- , *Dinî Tâmir Davasında Din Tahripçileri*, Bedir Yay., İstanbul, 2015.
- Demir, Ömer – Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul, 1992.
- Demir, Recep, *Kur'ân Tefsirinde Tarihselci Yöntem*, Hikmetevi Yay., İstanbul, 2013.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV Yay. VI. Baskı, İstanbul, 2017.
- , *Tefsir Usûlü*, M.Ü.İ.F.Y., İstanbul, 2018.
- Demirpolat, Anzavur, *Ülgener ve Geri Kalmışlık Sorunsalı*, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, ss.285-297.
- Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, ter. Vahtettin İnce-Mustafa Altinkaya, İstanbul, 1997.
- Edward Said, *Oryantalizm Sömürgeciliğin Keşif Yolu*, ter. Nezh Uzel, İrfan Yay., İstanbul, 1998.
- el-Behiy, Muhammed, *İslâmî Düşüncede Oryantalist Etki*, ter. İbrahim Sarmış, Ekin Yay., İstanbul, 1996.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dinî Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat yay., İstanbul, 1971.
- Erten, Mevlüt, *Nass-Yorum İlişkisi*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1998.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, ter. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, İstanbul, İşaret Yay., 2004.
- et-Tanâhî, Mahmud Muhammed, *Medhal ilâ Târîhî Neşri't-Türâsî'l-Arabî*, Kahire, 1984.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, tah.: Ahmet b. Ali, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ty.
- Fazlurrahman, *Kur'ân'ı Yorumlama*, ter. Osman Taştan, İslâmî Araştırmalar, c.I, sa: 5, Ankara, 1987.
- , *İslâmî Çağdaşlaşma: Alanı, Metodu ve Alternatifleri*, ter. Bekir Demirkol, İslâmî Araştırmalar, c. IV, sa: 4, Ekim, 1990.

- , *İslâm ve Çağdaşlık*, ter. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaşoğlu, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1996.
- , *Ana Konularıyla Kur'ân*, ter. Alpaslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2007.
- , *İslâm*, ter. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk Yay., üçüncü baskı, İstanbul, ty.
- Fratnz Buhl, *Kur'ân*, İ.A., Milli Eğitim Basımevi Yay., İstanbul, 1993.
- Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsir Ekolleri*, ter. Mustafa İslâmoğlu, Denge Yay. 1997.
- Gökkır, Bilal, *Başlangıçtan Günümüze Oryantalist Batı İslâm Araştırmalarında Hristiyan Polemiği*, Oryantalizmi Yeniden Okumak Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu, Ankara, 11-12-Mayıs-2002-2003, ss. 391-397.
- , *Batı İslâm Araştırmalarına Göre Kur'ân'ın Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü Meselesi*, VI. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 21 Nisan 2003, ss. 97-100.
- , *İngiliz Oryantalist-Misyoner Literatüründe Kur'ân ve Peygamber*, VIII. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 19 Nisan 2004, ss. 139-244.
- , *Oryantalist Literatürde Kur'ân'ın Kaynağı Tartışmalarının Kaynağı Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, Bilimname, c.V, sayı 2, 2004, ss. 61-74.
- , *Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 27, 2012, ss. 9-28.
- Gökkır, Necmettin, *Kur'ân Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 12. İstanbul, 2005, ss. 75-103.
- , *Kur'ân Araştırmalarına Batılı Yaklaşımlar ve Türkiye'ye Etkileri*, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt 10, Sayı 19-20, 2012, ss. 303-326.
- Güler, İlhami, *Hasan Hanefi'nin Tecdid Projesi-Tanıtım ve Bir Değerlendirme-*, İslâmi Araştırmalar c. VII, sayı 2, Bahar Dönemi, 1994, ss. 149-170.
- , *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- , *Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vil)*, Kelam Araştırmaları, c.VII, sayı: 2, 2009, ss. 11-18.
- Gümüş, M. Sıddık, *İngiliz Câsusunun İ'tirafları ve İngilizlerin İslâm Düşmanlığı*, İhlas Yay., İstanbul, V. Baskı, ty. Gündüzöz, Soner, *"Kur'an' da Yerieşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları"*, Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, yıl: 11, Sayı: 6, Yaz 2002, Ankara, 2002.
- Halefullah, Muhammed Ahmed, *el- Fennu'l-kasas fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire, 1972.
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, ter. Salih Tuğ, İstanbul, 1993.
- Hanefi, Hasan, *Teoloji mi Antropoloji mi?* ter. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, A.Ü.İ.F.D. c.XXIII, 1987, ss. 505-531.

- , *Aksiyom Bilimi Olarak Hermenötik*, ter. Düccane Cündioğlu, Tezkire Dergisi, sa: 11-12; Aralık, Ankara, 1997.
- Hatip, Abdülaziz, *Kur'ân ve Hz. Peygamber aleyhindeki İddialara Cevaplar*, Nesil Yay., İstanbul, 1997.
- Hatipoğlu, İbrahim, *Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikri Etkileşimi*, Marife Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, ss. 107-121.
- Işık, Hüseyin Hilmi, *Dinde Reformcular*, Işık Yay., İstanbul, 1975.
- İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, ter. Celal Soydan, Hece Yay., III. Baskı, Ankara, 2018.
- Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, ter. Halilrahmân Açar, Fecr Yay., Ankara, 1993
- Kavakçı, Y. Ziya, *İslâm Araştırmalarında Usul*, Ankara, 1982.
- Keleş, Ahmet, *Kur'ân'ın Cem'i ve Tertibi: Kur'ân Ayetlerinin Tevkîfiligi Konusundaki Buhârî Hadislerine ve Kur'ân İlimlerindeki Rivayetlere Eleştirel Bir Yaklaşım*, İslâmî Araştırmalar Dergisi, c. XIV, sayı: 1, 2001, ss. 103-127.
- Kırca, Celal, *Osmanlı Modernleşmesinde Batı Düşüncesinin Kur'ân Yorumuna Etkisi Sorunu*, Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-, İlim Yayma Vakfı, Şubat, İstanbul, 2013, ss. 371-397.
- Koç, Mehmet Akif, *John Burton'un "Kur'ân'da Gramer Hataları" Adlı Makalesinin Tenkidi*, A.Ü.İ.F.D., c. XXXV, ss. 553-559.
- Kürd Ali, Muhammed, *Müzekkirât*, Dimaşk, 1949.
- , *Hayâtü's-Şeyh Tâhir el-Cezâirî*, Künûzü'l-Ecdâd, Dimaşk, 1984.
- Mâlik b. Enes, *Muvatta*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005.
- Merağî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merağî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 2006.
- Nasreen, Hafsa, *Oryantalistlerin Kur'ân Üzerine İddiaları -Eleştirel Bir Çalışma-*, Çev. Ozat Shamshiyev, ERUİFD, c.I, sayı: 16, 2013, ss. 109-125.
- Okçu, Abdülmecit, *Ignaz Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kıraatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Planı*, A.Ü.İ.F.D, Sayı: 18, Erzurum, 2002, ss. 137-151.
- Okumuş, Mesut, *Arthur Jeffery ve Kur'ân Çalışmaları Üzerine*, A.Ü.İ.F.D., c. XLIII, sayı: 2, 2002, ss. 121-150.
- Ortaylı, İlber, *Hocamız Fazlur Rahrnan*, İslâmî Araştırmalar Fazlurrahman özel Sayısı, c. IV, sayı:4, 1990. ss. 262-263.
- Öz, Mustafa, "Ahmed Han, Seyyid", DİA.,
- Özgel, İshak, *Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında Kur'an'ın Tarihsel Yorumu (Metodolojik Bir Teklif)*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2002.
- Özsoy, Ömer – Güler, İlhami, *Konularına Göre Kur'ân (Sistemik Kur'ân Fihristi)*, Fecr Yay., Ankara, 2014.

- , *Dinsel Bir Metin Olarak Kur'ân'ın Bazı İfade Özellikleri*, 1. Kur'ân Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay., Ankara, 1994, ss. 181-187.
- , *Nasr Hamid Ebû Zeyd'in Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Ulumu'l-Kur'ân Eleştirisi*, İslami Araştırmalar, c. VII, sayı 3-4, 1994, ss. 237-246.
- , *Kur'ân Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı*, İslâmî Araştırmalar, c. IX, sayı 2, Ankara, 1996, ss. 135-143.
- , *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyât Yay., Ankara, 2004.
- Öztürk, Mustafa - Hadiye Ünsal, *Kur'ân Tarihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2018.
- , *Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış*, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 1, Ocak-Haziran, 2003, ss. 201-224.
- , *Tefsirde Usul(süzlük) Sorunu*, İslâmiyat c.VI sayı 4, 2003, ss. 69-84.
- , *Klasik Tefsir Kaynaklarında Kadın İmgesi*, D.İ.B.V. Dinî Yay. Kongresi, Ankara, 2011, ss. 45-90.
- , *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014.
- , *Hız. Peygamber ve Vahiy*, Gaziantep Üniversitesi Havra Kültür Merkezi, Gaziantep, 2015, ss. 211-217.
- , *Kur'ân ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2015.
- , *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*, Ankara Okulları Yay., Ankara, 2015.
- , *Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine İslâm Gelenegine ve Günümüze Yansımaları*, İslâm Kaynaklarında, Geleneginde ve Günümüzde Cihad, Kuramer, İstanbul, 2016, ss. 99-163.
- , *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, Kuramer Yay., İstanbul, 2016.
- Newton, P. - Refîku'l-Hakk, *Kur'ân: Gramer Hataları(?) The Qur'an: Grammatical Errors*, çev. Cevat Ergin-Ali Akay, D.Ü.İ.F.D., c. VII , sayı: 1, Diyarbakır, 2005, ss. 175-181.
- Paçacı, Mehmet, *Kur'ân ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.
- , *Kur'ân ve Tarihselci Yorum*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân ve Dil Sempozyumu Bildirileri, Van, 2001, ss. 75-80.
- , *Çağdaş Dönemde Kur'ân'a ve Tefsire Ne Oldu ?*, Klasik Yay., İstanbul, III. Baskı, 2017.
- Paret, Rudi, *Tarih Kaynağı Olarak Kur'ân Üzerine Makaleler*, der. ve ter. Ömer Özsoy, Bilgi vakfı Yay., Ankara, 1995.
- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, Matbaatu'l-Menâr, Kahire, 1954.
- Saraç, Tahsin, *Fransızca Türkçe Büyük Sözlük*, Ankara, 1976.
- Seyyid Kutup, *fî Zılâli'l-Kurân*, Matbaatu'l -Şurûk, Kahire, 2004.

- Sifil, Ebubekir, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi- Fazlurrahman'ın Düşünce ve Eserlerinin Eleştirisi*, Ravza Yay., İstanbul, 2015.
- Sönmezsoy, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ankara, 1998.
- Sultanbeg, Aliev, *Rus Oryantalistlerin Vahiy ile İlgili Görüşleri*, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. IV, sa. 2, 2016, ss. 189-206.
- Şan, Lokman, *Goldziher'e Göre Kırâatlerin Kaynağı = The Origin of Qiraa'ah According to Goldziher*, Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı], c. LIII, sayı: 4, 2017, ss. 11-34.
- Karaman, Hayrettin, *İslâm'da Kadın ve Aile*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1993.
- , "Efgani" Maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1994.
- Kartal, Abdulkadir, *Bazı Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Muhammed Abduh 'un Yaklaşımı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Erzurum, 2009.
- Kotan, Şevket, *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İstanbul, 2001.
- Ugur, Hakan, *Osmanlı'nın Son Döneminde Oryantalistlerin Kur'ân Hakkındaki İddialarına Karşı Osmanlı Ulemâsının Yaptığı Çalışmalar-İsmail Fenni Ertuğrul Örneği-*, Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları - II- , İlim Yayma Vakfı, Şubat, İstanbul, 2013, ss. 507-548.
- Uzunoglu, M. Vecih, *"Kur' an'da Gramer Hataları" İddiası ve Bir Reddiye*, Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, yıl: V, sa. 18, Yaz 2005.
- Watt, Montgomery, *H. Muhammed'in Mekkesi*, ter. Mehmet Akif Ersin, Ankara, 1988.
- , *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, ter. Turan Koç. İz Yay., İstanbul, 1997.
- , *Kur'ân'a Giriş*, ter. Süleyman Kalkan, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.
- Yavuz, Hilmi, *"Oryantalizm" Üzerine Bir Giriş Denemesi*, Marife Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, ss. 53-63.
- Yılan, M. Abdulkadir, *Fazlurrahman'ın Vahiy Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Çorum, 2013.
- Yılmaz, M. Faik, *Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, Van, 2001, ss. 59-73.
- Yiğit, Metin, *Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'i-Zannî Diyalektiği*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'ân ve Dil Sempozyumu Bildirileri, Van, 2001, ss. 125-186.
- Yücel, Ahmet vd., *Oryantalistlerin Gözüyle İslâm Yaklaşımlar- Örnek Metinler*, Rağbet Yay., İstanbul, 2003.
- Yücel, Bulut, *Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler*, Marife Bilimsel Birikim Dergisi, yıl: 2, sayı: 3, Konya, 2002, ss. 13-38.
- Zakzûk, M. Hamdi, *Oryantalizm*, ter. Abdülaziz Hatip, yy, İzmir, 1993.
- , *Oryantalizm ve Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, ter. Abdulaziz Hatip, Işık Yay., İzmir, 1993.

Zeccac, *İ'rabu 'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim el-Enban, Kahire, 1963.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2006.

Zertürk, Hidayet, *Modern ve Tarihselci Aklın Kur'ân Okumaları (Mustafa Öztürk Örneği)*, Ravza Yay., İstanbul, 2016.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler :

Adı Soyadı : Mustafa TOZLU

Doğum Yeri ve Yılı : Taşkent/1992

Medeni Hâli : Bekar

Eğitim Durumu :

Lisans Öğrenimi :SDÜ İlahiyat Fakültesi-2016

Yüksek Lisans Öğrenimi : SDÜ SBE TİB 2016

Yabancı Dil(ler) ve Düzeyi :

1-Arapça : İyi

2-İngilizce :Başlangıç